BL
1451
B38b
v.2

Sammlung Göschen

Buddhismus

(Buddha und seine Lehre)

Von

Dr. Hermann Beckh

II

Die Lehre

Digitized by Google

hen

Li

THE LIBRARY
OF
THE UNIVERSITY
OF CALIFORNIA
LOS ANGELES

) Pf.

ndlung
Leipzig

ist, in Ein-
dliche und
biete der
Rahmen,
unter Be-
chung be-
Belehrung
lossen dar-
gestellt, aber dennoch stehen alle Bändchen in innerem Zusammenhange miteinander, so daß das Ganze, wenn es vollendet vorliegt, eine einheitliche, systematische Darstellung unseres gesamten Wissens bilden dürfte.

Ein ausführliches Verzeichnis der bisher erschienenen Nummern befindet sich am Schluß dieses Bändchens

Digitized by Google

Religionswissenschaftliche und theologische Bibliothek

aus der Sammlung Göschen

Jedes Bändchen in Leinwand gebunden **90 Pfennig**

Abriß der vergleichenden Religionswissenschaft von Prof. Dr. Th. Achelis. Nr. 208.

Die Religionen der Naturvölker im Umriß von Prof. Dr. Th. Achelis. Nr. 449.

Indische Religionsgeschichte von Professor Dr. Edmund Hardy. Nr. 83.

Buddha von Professor Dr. Edmund Hardy. Nr. 174.

Griechische und römische Mythologie von Prof. Dr. Hermann Steuding. Nr. 27.

Germanische Mythologie von Professor Dr. E. Mogk. Nr. 15.

Die deutsche Heldensage von Professor Dr. Otto Luitpold Jiriczek. Mit 5 Tafeln. Nr. 32.

Die Entstehung des Alten Testaments von Professor Lic. Dr. W. Staerk. Nr. 272.

Alttestamentliche Religionsgeschichte von Professor D. Dr. Max Löhr. Nr. 292.

Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit von Lic. Dr. J. Benzinger. Nr. 231.

Landes- und Volkskunde Palästinas von Professor Dr. G. Hölscher in Halle a. S. Mit 8 Vollbildern und einer Karte. Nr. 345.

Die Entstehung des Neuen Testaments von Prof. Lic. Dr. Carl Clemen. Nr. 285.

Die Entwicklung der christlichen Religion innerhalb des Neuen Testaments von Prof. Lic. Dr. Carl Clemen. Nr. 388.

Neutestamentliche Zeitgeschichte von Prof. Lic. Dr. W. Staerk. I: Der historische und kulturgeschichtliche Hintergrund des Urchristentums. Nr. 325.

Dasselbe. II: Die Religion des Judentums im Zeitalter des Hellenismus und der Römerherrschaft. Nr. 326.

Die Entstehung des Talmuds von Dr. S. Funk. Nr. 479.

Talmudproben von Dr. S. Funk. Nr. 583.

Weitere Bände sind in Vorbereitung.

Digitized by Google

Digitized by Google

A. Kongi.

Sammlung Göschen

Buddhismus

(Buddha und seine Lehre)

Von

Dr. Hermann Beckh
Privatdozent an der Universität Berlin

II

Die Lehre

Berlin und Leipzig
G. J. Göschen'sche Verlagshandlung G. m. b. H.
1916

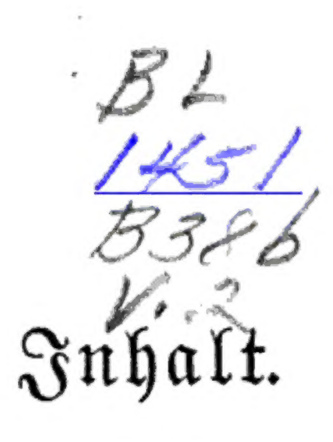
Digitized by Google

Alle Rechte, insbesondere das Übersetzungsrecht,
von der Verlagshandlung vorbehalten.

Copyright 1916
by G. J. Göschen'sche Verlagshandlung G. m. b. H. in Berlin und Leipzig

Druck von August Pries in Leipzig.

Digitized by Google



Inhalt.

II. Teil: Die Lehre. Seite

A. Allgemeine Gesichtspunkte. Die Leidenswahrheit und der Pfad . . . . 7—22

Verhältnis des Pfades zum Satz vom Leiden 7, der Pfad ein Pfad der Meditation 9, Buddhismus und Yoga 10.

Der indische Yoga und seine geschichtliche Entwicklung 12

Das Yogasystem des Patañjali 15

Die Formel des achtgliedrigen Pfades und ihr Verhältnis zum „Abschnitt vom Pfade" im Dīghanikāya 18

B. Die einzelnen Stufen des Pfades . . . . . . 22—135

a) Glaube *(saddhā)* als Vorstufe des Pfades . 22—25

b) 1. Stufe des Pfades: rechtes Verhalten *(sīla)* 25—39

Allgemeine Bedeutung der buddhistischen Ethik, ihr Verhältnis zum Pfade der Meditation und zur Ethik des Yoga 25

Die einzelnen Hauptgebote 28

Verehrung 35, Askese 36, besonnene Bewußtheit 37.

c) 2. Stufe des Pfades: Meditation *(samādhi)* 39—78

Bedeutung der Meditation im Buddhismus . . . 39

Die Vorstufen der Meditation. Seelische Läuterung 41

Die vier Stufen des Dhyāna *(jhāna)* 45

Die höheren Bewußtseinsstufen *(āyatana)* 48

1*

2005680

Digitized by Google

Seite
Verhältnis der Bewußtseinsstufen zu den Weltsphären. Die einzelnen Göttersphären 51
Bedeutung der Götter im Buddhismus, ihr Verhältnis zur Meditation, zum menschlichen Seelenleben und zum Buddha 55
Andere übersinnliche Wesen. Māra der Versucher 63
Die Errungenschaften der Meditation: . . . . 68—78
Loslösung des Geistkörpers 69, ihre Bedeutung für das Problem der Wesenshüllen und des Ich 71.
Phänomene der höheren Geistesmacht *(iddhi)* . 72

d) 3. Stufe des Pfades: Erkenntnis *(paññā)* . . 79—111
Wesen der buddhistischen Erkenntnis 79
Die 3 Haupterkenntnisse:
1. Erinnerung an frühere Leben. Ihr Verhältnis zur Lehre von den Skandha's und vom Ich . . 80
2. Erkenntnis von Karma und Saṃsāra. Wiederverkörperung 83
3. Erkenntnis vom Leiden und seiner Überwindung, und ihr Ausdruck
α) im viergliedrigen Satz vom Leiden . . 87—94
β) in der zwölfgliedrigen Formel der ursächlichen Entstehung (Pratītyasamutpāda) 94—111

e) 4. Stufe des Pfades: Befreiung . . . . . 111—135
Verhältnis der Befreiung zu den vorangehenden Stufen. Rückläufiger Pratītyasamutpāda (Formel des Entwerdens) 111
Nirvana und Parinirvana 115
Das Problem des Seins und des Nichts in seinem Verhältnis zum Problem des Nirvana 118
Arhatschaft und Buddhaschaft 130
Befreiung des Herzens in der Liebe 132

Digitized by Google

Übersicht des Palikanons. Abkürzungen.

Über den Palikanon (Tripiṭaka, Pali Tipiṭaka „Dreikorb") und seine 3 Hauptteile Vinayapiṭaka, Suttapiṭaka und Abhidhammapiṭaka finden sich einige Angaben schon in Band 1 S. 93 u. 105 Anm. Nach der buddhistischen Tradition sollen die Grundlagen dieses Kanons auf einem Konzil, das bald nach Buddhas Tod zu Rājagṛha stattfand, auf Veranlassung des Jüngers Kāśyapa festgestellt worden sein. Es ist der Palikanon also bei einer Darstellung der Buddhalehre in erster Linie zu berücksichtigen.

Die eigentliche Hauptquelle für die buddhistische Lehre ist das Suttapiṭaka (sanskr. Sūtrapiṭaka, von *sūtra*, Pali *sutta*, der allgemeinen Bezeichnung der buddhistischen Lehrvorträge). Es umfaßt 5 Bücher: 1. Dīghanikāya, die „Sammlung (*nikāya*) der langen (*dīgha*) Texte", 2. Majjhimanikāya, die „Sammlung der mittleren (*majjhima*) Texte", 3. Saṃyuttanikāya, 4. Aṅguttaranikāya, 5. Khuddakanikāya, die „Sammlung der kleinen (*khuddaka*) Texte". Der letzteren gehört eine größere Anzahl von Werken an, die an Alter, Form, Inhalt und Bedeutung sehr verschieden sind, vor allem viele wichtige poetische Werke des Kanons, so das alte buddhistische Spruchpoesie enthaltende Dhammapada, der (ebenfalls alte) Suttanipāta, die Theragāthā's und Therīgāthā's (eine jüngere Sammlung buddhistischer Mönchs- und Nonnenpoesie, vgl. dazu Bd. 1, S. 137); ferner das die buddhistischen Märchenmotive enthaltende Jātaka (siehe dazu Bd. 1, S. 112f.). Ein anderes Werk des Khuddakanikāya, das Petavatthu, ist in dem gegenwärtigen Bande auf S. 86 erwähnt. Von den anderen Werken dieser Sammlung sind mehrfach zitiert Udāna und Itivuttaka, in denen mancher wichtige Ausspruch des Buddha überliefert ist.

Von besonderer, grundlegender Wichtigkeit ist das 1. Buch des Suttapiṭaka, der Dīghanikāya. Er umfaßt die wichtigen Legendentexte Mahāpadānasutta und Mahāparinibbānasutta (siehe darüber Bd. 1, S. 28 und 29, sowie S. 68—80), sodann vor allem eine Reihe aus verschiedenen Anlässen entstandener Lehrvorträge, von denen die meisten jenen „Abschnitt vom Pfade" enthalten, der mit seiner Gliederung in die vier Hauptstücke *sīla*, *samādhi*, *paññā*, *vimutti* für die Erkenntnis der buddhistischen Norm von allgemeiner Bedeutung und daher auch der gegenwärtigen Darstellung zugrunde gelegt ist, vgl. S. 20f., wo die Namen der hauptsächlichsten jenen Abschnitt enthaltenden Texte angeführt sind. Besonders wichtig ist unter diesen Texten das Sāmaññaphalasutta, das „Sutra von den Errungenschaften der geistigen Schülerschaft". Neben dem Dīghanikāya ist die im Majjhimanikāya enthaltene Sammlung der Reden Buddhas von umfassender Bedeutung. Längere, vielfach interessante Abschnitte (*saṃyutta*) über verschiedene Kapitel der buddhistischen Lehre enthält der nach inhaltlichen Gesichtspunkten geordnete Saṃyuttanikāya. Wichtige Ergänzungen der anderen Sammlungen gibt der an tiefsinnigen Abschnitten und Erläuterungen reiche Aṅguttaranikāya. Er enthält unter anderem wertvolles Material für die buddhistische Lehre von der Meditation.

Wo nichts anderes bemerkt ist, sind alle Texte des Suttapiṭaka nach den Ausgaben der Pali Text Society (abgekürzt: P.T.S.) zitiert. Dabei sind folgende Abkürzungen gebraucht.

Dīgha = Dīghanikāya; Majjh. = Majjhimanikāya;; Saṃy. = Saṃyuttanikāya; Aṅg. = Aṅguttaranikāya; S.Ph.S. = Sāmaññaphalasutta: Poṭṭh.S. = Poṭṭhapādasutta.

Andere vorkommende Abkürzungen sind: L.V. = Lalitavistara; Y.S. = Yogasūtra.

Digitized by Google

Zur Aussprache indischer Worte (Sanskrit und Pali).

Lange einfache Vokale tragen den Längestrich (ā, ī, ū), sie sind sehr langgezogen zu sprechen. e und o gelten als zusammengezogene Vokale und sind als solche immer lang (nur in Paliwörtern werden sie vor einer Doppelkonsonanz verkürzt). Alle anderen Vokale sind kurz, und werden sehr kurz und dumpf gesprochen (a ähnlich wie u in engl. but). ṛ ist vokalisches r, und wird heute annähernd wie ri (r mit kurzem dumpfem vokalischem Nachklang) gesprochen. Das Wort Ṛṣi *(ṛṣi)* ist also etwa wie Rischi auszusprechen.

kh, gh usw. sind sog. aspirierte Konsonanten, das mit Konsonanten verbundene h wird also als selbständiger Hauch gehört. (th ist daher nicht wie im Englischen, sondern als t-h, ph nicht wie f, sondern als p-h zu sprechen.)

c ist der aus dem Italienischen bekannte Palatal, also etwa wie tsch zu sprechen. ch ist der gleiche, durch Aspiration verstärkte Laut (also nicht wie deutsches ch zu sprechen), j ist die entsprechende Media (ein weiches dsch), also wie j im Englischen, nicht wie deutsches j zu sprechen. Dem deutschen j entspricht in indischen Wörtern y (wie y im Englischen). v ist tönendes w.

ṭ, ḍ, ṇ (sog. Zerebrale oder Linguale) unterscheiden sich von den Dentalen t, d, n dadurch, daß sie mehr oben am Gaumen (t, d, n mehr vorn an den Zähnen) gesprochen werden. ṅ ist gutturales n (wie n in Anker), ñ die entsprechende sich vor Palatalen ergebende Nuance des n. In Paliwörtern wird ñ wie mouilliertes n (etwa nj) gesprochen, jñ in Sanskritwörtern wie dnj.

s ist scharf zu sprechen, ś und ṣ sind sch-Laute (ś palatal, ṣ zerebral zu sprechen).

ṃ (sog. Anusvāra) bewirkt die Nasalierung eines vorausgehenden Vokals, am Wortende ist die Aussprache gewöhnlich wie die von m.

h gilt als tönend, hingegen ist ḥ (Visarga) in Sanskritwörtern ein tonloser Hauch.

Besondere Aufmerksamkeit wolle der nicht Sprachenkundige der Betonung indischer Worte zuwenden. Sie ergibt sich unter Berücksichtigung der Länge und Kürze der Vokale (bzw. Silben) und des im Eingang über die Bezeichnung der Vokallänge und das große Übergewicht der langen über die kurzen Vokale im Indischen Bemerkten in der Regel von selbst. Wo die vorletzte Silbe eines Wortes durch langen Vokal oder Doppelkonsonanz (sog. prosodische oder Positionslänge) lang ist, trägt sie den Ton, im anderen Falle wird der Ton meist auf die drittletzte Silbe zurückgezogen, es sei denn, daß sich aus der Quantität der Vokale eine andere Betonung ergibt, z. B. *bhagavā*.

Einzelne Betonungsbeispiele wichtigerer Wörter: Mahāyā́na, Lálitavístara, Mahā́-parinibbā́na-sútta, Nairáñjanā, Rā́ja-gṛ́ha, *ámṛta,* Tathā́gata, Hiráṇyavatī (hier der Ton auf der viertletzten Silbe), *áriyo aṭṭhángiko mággo, sámmā-samā́dhi, káruṇā, múditā, sáto sampajā́no,* Sāmáññaphála-sútta, *ākā́sānañcāyátana, viññā́nañcāyátana,* Paranímmita-Vasavátti, *anupā́di-sésa-nibbā́na-dhā́tu, manómaya-kā́ya, íddhi-pā́ṭihā́riya, atikkánta-mā́nusakaṃ, saḷāyátana, védanā, upā́dāna, jarā́-máraṇa, cétovimútti, ucchinnā bhavatáṇha khī́ṇa bhavanétti n'átthi dā́ni punábbhavo.*

Digitized by Google

II. Teil: Die Lehre.

A. Allgemeine Gesichtspunkte. Die Leidenswahrheit und der Pfad.

Im ersten Teil unserer Darstellung haben wir den Buddha als Lehrer eines Pfades, eines praktischen Erkenntnis- und Heilspfades, kennen gelernt. In seiner letzten Unterweisung, die er noch kurz vor seinem Nirvana dem Asketen Subhadda angedeihen läßt, stellt er ausdrücklich den Pfad als die Quintessenz aller Norm hin, und betont, wie außerhalb dieses Pfades keine der Stufen wahrer Jüngerschaft gefunden werden könne. Auch derjenige Satz, der immer als die „vorzüglichste Lehre der Erwachten" *(buddhānaṃ sāmukkaṃsikā dhammadesanā)* gefeiert wird, der vierfache Satz vom Leiden usw. (siehe Bd. 1, S. 67), gipfelt in dem „vornehmen achtgliedrigen Pfad" *(ariyo aṭṭhaṅgiko maggo)*. In der Predigt von Benares, in der mit der Verkündigung dieses Satzes zum erstenmal die Grundlinien der von Buddha gelehrten „Norm" deutlich bezeichnet werden, wird zunächst nur der „Pfad" als das Wesentliche der Norm hingestellt, und erst im Anschluß an die Formel des achtgliedrigen Pfades, des rechten „Weges der Mitte", wird dann in zweiter Linie der in seinem letzten Teile nochmals die Formel des achtgliedrigen Pfades enthaltende vierteilige Satz vom Leiden usw. verkündet. Abendländische Darstellungen der Buddhalehre nehmen gewöhnlich von diesem „Satze vom Leiden" ihren Ausgang. Buddha selbst stellte ihn, wie wir gesehen haben (Bd. 1, S. 103), bei persönlichen Unterweisungen nicht

an den Anfang, sondern an das Ende der Belehrung, weil nur der innerlich entsprechend vorbereitete Hörer ihm fähig schien, jener höchsten „Wahrheit" des Buddhismus den rechten Empfang in seiner Seele zu bereiten. — Um zu einem tieferen Verständnis der Lehre Buddhas zu gelangen, gilt es zunächst ins Auge zu fassen, daß dieser Satz vom Leiden eine zweifache Rolle spielt, gewissermaßen eine doppelte Funktion im Buddhismus hat, die einer Glaubensansicht und die einer Erkenntnis. Beides zu trennen, ist wichtig. Eine Glaubensansicht, eine innerlich gefühlte Wahrheit kann der „Satz vom Leiden" auch für denjenigen sein, der noch nicht Arhat geworden, noch nicht selbst den „Pfad" gegangen ist; um den Pfad im Sinne des Buddha in der rechten Weise zu gehen, muß er sogar von der „rechten Glaubensansicht" *(sammādiṭṭhi)*, deren wesentlichsten Inhalt der Satz vom Leiden bildet, seinen Ausgang nehmen. Eine innerlich erkannte Wahrheit, ein Wissen im Sinne des Buddhismus aber kann jener Satz nur durch das Gehen des Pfades selbst werden, und zwar ist es erst die letzte und höchste Stufe des Pfades, auf der sich diese „Wahrheit" dem geistigen Auge des Jüngers entschleiert (klar ausgesprochen Sāmaññaphalasutta 98 und anderwärts). Nur durch den Pfad allein, so lehrt Buddha, nicht durch logisches Denken oder philosophische Spekulation, kann die Leidenswahrheit als eine wirkliche Erkenntnis gewonnen werden. (Freilich kann durch den Eindruck von Buddhas persönlicher Belehrung das Ziel des Pfades auch in einem einzigen Augenblick erreicht werden. Im Kanon werden solche Fälle spontaner Erleuchtung mehrfach erzählt.) Daraus ergibt sich aber auch für eine Darstellung des Buddhismus, daß eine bloße theoretische Betrachtung des „Satzes vom Leiden" zu einem tieferen Verständnis der Buddhalehre nicht führen kann. Nur aus einer Schilderung des „Pfades" heraus kann ein solches Verständnis gewonnen werden. Der „Pfad" schließt den „Satz vom Leiden" in sich,

indem dieser Satz gewissermaßen am Anfang des Pfades als eine „Glaubensansicht" *(diṭṭhi)*, am Ende des Pfades als eine „Erkenntnis" *(paññā)* steht. Die folgende Darstellung wird dem „Satze vom Leiden", nachdem sein Wortlaut aus der (Bd. 1, S. 67f.) wiedergegebenen „Predigt von Benares" als bekannt vorausgesetzt werden darf, an derjenigen Stelle die gebührende Aufmerksamkeit schenken, wo er im Laufe der fortschreitenden Entwickelung des Jüngers als eine durch den „Pfad" gewonnene „Erkenntnis" auftritt. Es wird sich dann auch zeigen, daß diese „Erkenntnis vom Leiden" nicht in irgendwelcher pessimistischen Stimmung des Buddhismus, wie man vielfach angenommen hat, sondern in völlig anderen Erlebnissen der Seele ihren Ursprung hat.

Der von Buddha gelehrte „Pfad" ist, wie bereits im 1. Teile hervorgehoben, ein Pfad der Meditation. Dies ergibt deutlich schon die in dem „Satze vom Leiden usw." enthaltene Formel des „vornehmen achtgliedrigen Pfades", der eben in „rechter Meditation" *(sammāsamādhi)* gipfelt, für die die anderen 7 Glieder nur Vorstufen sind (vgl. dazu Aṅguttaranikāya IV p. 40, V p. 236), und auch diejenigen Quellen, die uns in ausführlicherer Weise über das Wesen und den Inhalt des buddhistischen Heilspfades belehren, schildern ihn als einen Pfad der Meditation. Damit ist die Beziehung des Buddhismus zu der in Indien als Yoga *(yoga* eigentlich „Anjochung, Anschirrung, Anspannung"[1]) bezeichneten Geistesrichtung gegeben, insofern unter Yoga — das muß immer wieder betont werden (vgl.

[1] Beachtung verdient ein Gleichnis des Aṅguttaranikāya (III p. 28), wo, ähnlich wie in der so viele Beziehungen zum Buddhismus enthaltenden Kāṭhaka-Upaniṣad, die Zügelung des Geistes in der Meditation (*sammāsamādhi*) mit der Zügelung von Rossen oder Zugstieren durch einen geschickten Wagenlenker verglichen wird. Bemerkenswert ist in diesem Gleichnis die Bezeichnung des Wagenlenkers als *yogācariyo* (d. h. „Meister der Anschirrung"; andere im wesentlichen gleichbedeutende Lesart: *yoggācariyo*, d. h. „Meister der Zugtiere"), da *yogācārya* (so die Sanskritform des Wortes) später den Anhänger der mystischen Richtung des Buddhismus, den Yogin, bedeutet.

Bd. 1, S. 126) — nicht ein bestimmtes einzelnes System, sondern ganz allgemein die auf die Gewinnung übersinnlicher Erkenntnisse und Fähigkeiten und die darüber noch hinausliegenden Heilsziele gerichtete, methodisch geübte geistige Konzentration und Meditation verstanden wird. Den Unterschied dieser Geistesrichtung von einer theoretischen Philosophie oder philosophischen Theorie klar ins Auge zu fassen, ist für das Verständnis des Buddhismus von der größten Wichtigkeit. Wir können diesen Unterschied in der folgenden Weise klarlegen: Während die Philosophie *(tarka)* innerhalb der gegebenen Bewußtseinsform stehen bleibt und aus diesem Bewußtsein heraus mit den Mitteln des gewöhnlichen logischen Denkens Erkenntnisse gewinnen, zur Beantwortung von Daseinsfragen gelangen will, nimmt die meditative Geistesrichtung, der Yoga, das Bewußtsein gewissermaßen als eine veränderliche Größe, er sucht gerade durch die Überschreitung der gegebenen Bewußtseinsform unter Ablehnung, ja Unterdrückung des nur verstandesmäßigen Denkens zu höherer Erkenntnis und den noch über aller Erkenntnis liegenden höchsten geistigen Zielen aufzusteigen. Kant spricht in seinen „Vorlesungen über Psychologie" (Leipzig 1889, S. 11) von einem „im Felde der dunkeln Vorstellungen liegenden Schatz, der den tiefen Abgrund der menschlichen Erkenntnisse ausmacht, den wir nicht erreichen können." Diesen „verborgenen Schatz" wirklich zu heben, ist gerade der Zweck jener, auch von Buddha übernommenen Bestrebungen, für die in Indien das Wort „Yoga" geprägt ist. Wie der Philosophie das Verbleiben in der gegebenen Bewußtseinsform, so ist dem Yoga die Überschreitung dieser Bewußtseinsform, das Suchen höherer Bewußtseinszustände, wesentlich. Der Buddhismus kennt eine ganze Stufenleiter solcher Bewußtseinszustände, und in den heiligen Texten ist immer wieder von ihnen die Rede (besonders anschaulich im Poṭṭhapāda-Sutta des Dīghanikāya). Alle Belehrung Buddhas hat,

wie die frühere Betrachtung ergab, nur den Zweck, den Hörer aus seinem Alltagsbewußtsein herauszuführen, die seelische Wandlung in ihm zu erwecken. Daher die Ablehnung metaphysischer Fragen nach Endlichkeit oder Unendlichkeit, Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Welt, nach der Seele und dem Fortleben nach dem Tode (siehe Bd. 1, S. 117 f.), weil diejenigen, die solche Fragen stellen, innerhalb der gegebenen Bewußtseinsform stehen bleiben, mit den Mitteln des gewöhnlichen Denkens und Vorstellens eine Antwort sich zurechtzimmern wollen, während Buddhas ganzes Bestreben gerade auf die Überschreitung jener gegebenen Bewußtseinsform (im Sinne des Yoga) gerichtet ist. Der „Satz vom Leiden" wird darum von Buddha gelehrt, weil er die Seele auf den „Pfad", der sie zur Befreiung aus den Banden der Sinnlichkeit führen soll, hinzulenken geeignet ist, während eine theoretische Beantwortung jener metaphysischen Fragen, wenn sie überhaupt möglich wäre, nach seiner Auffassung nur die Wirkung hätte, den Fragesteller innerhalb derjenigen Anschauungs- und Vorstellungsweise gefesselt zu erhalten, aus der er sich befreien muß, um der wahren Erkenntnis und des Heiles teilhaftig zu werden. Darum Buddhas so entschiedene Ablehnung alles bloß verstandesmäßigen Denkens, Philosophierens, Spekulierens, Spintisierens. Fassen wir den Unterschied der beiden Geistesrichtungen, der theoretisch-philosophischen einerseits, der meditativen Richtung des Yoga andererseits, in der angegebenen Weise ins Auge, so können wir nicht nur von einer Beziehung des Buddhismus zum Yoga reden, sondern wir haben geradezu ein Recht, zu sagen: Der ganze Buddhismus ist durch und durch nichts als Yoga. In welcher Weise sich dieser Satz im einzelnen rechtfertigt, werden die folgenden Betrachtungen ergeben. Wichtig ist es, daß dabei niemals „Yoga", d. h. der praktische Yoga, mit dem (theoretischen) „Yogasystem", der „Yogaphilosophie" verwechselt wird.

Um die kulturgeschichtlichen Voraussetzungen, die geistigen Wurzeln des Buddhismus und seinen Zusammenhang mit der indischen Geistesentwickelung kennen zu lernen, muß, wenn auch nur in aller Kürze, auf die Geschichte der als Yoga bezeichneten geistigen Bestrebungen in Indien eingegangen werden. Die Bezeichnung Yoga selbst ist verhältnismäßig jung und scheint zur Zeit Buddhas noch wenig gebraucht worden zu sein; das Wort *yoga* im technischen Sinne der methodisch geübten geistigen Konzentration und Meditation ist sehr häufig in den einer späteren Zeit angehörenden Schriften des Sanskritkanons, im Palikanon kommt es nur vereinzelt und nur in den jüngeren Texten vor.[1] Die Geistesrichtung selbst aber, um die es sich bei den später als Yoga bezeichneten Bestrebungen handelt, ist in Indien sehr alt, wenn auch die Methoden nicht überall und zu allen Zeiten die gleichen gewesen sind. Von Buddha selbst haben wir gehört (Bd. 1, S. 89), wie ihn die Ziele derjenigen, die seine Lehrer im Yoga waren, unbefriedigt gelassen haben, und wie er sich von den landläufigen Methoden abgewendet hat.

Das indische Altertum ist beherrscht von dem Glauben an ein vorzeitliches Sehertum, aus dessen Inspirationen das Wort geflossen ist, das als das heilige Wort oder heilige Wissen, Veda, die Grundlage der gesamten religiös-geistigen Entwickelung Indiens geworden ist. Die Träger jener Inspiration hießen *ṛṣi* (spr. etwa: Rischi), ein Wort, das von den Indern selbst als *atīndriyadraṣṭar*, d. h. „Erschauer des Übersinnlichen" oder „über die Sinne schauend" erklärt wird. (Es ist bemerkenswert, daß auch Buddha häufig *ṛṣi* bzw. *mahesi* „der große Ṛṣi", genannt wird, siehe oben Bd. 1, S. 128.) Ein Schauen einer übersinnlichen Welt, ein Verkehr mit den Wesen und Wirken mit den Kräften dieser übersinnlichen Welt war es also, was jenen Sehern der Vorzeit zugeschrieben wurde. „Das waren sie in der Tat, die mit den Göttern zu Tische saßen *(devānām sadhamādas)*, die Wahrer der heiligen Weltenordnung, die erleuchteten Seher *(kavayas)* der Vorzeit; das verborgene Licht fanden auf die Väter, mit wahrhaftigem Zauberwort *(satyamantrās)* brachten sie zum Vorschein die Morgenröte", singt ein Vers des Ṛgveda (VII, 76, 4), des ältesten Literaturdenkmals der arischen Menschheit. Die Angehörigen eines späteren Zeitalters, die sich von diesem übersinnlichen Schauen, von dieser Zwiesprache, diesem Zutischesitzen mit den

---

[1] Z. B. Thera-Gāthā, p. 61, ed. P.T.S., wo von dem Jünger gesagt wird: *viriyasātaccasampanno yuttayogo sadā siyā* „mit Energie und Ausdauer gerüstet sei er immer der geistigen Konzentration hingegeben." Vgl. auch das in der Anm. auf S. 9 erwähnte Gleichnis des Aṅguttaranikāya.

Wesen der übersinnlichen Welt getrennt sahen, suchten jene Fähigkeiten wiederzugewinnen durch alle jene Methoden, welche bezwecken, die physischen Sinne zu unterjochen, dem Geiste die Herrschaft über die Leiblichkeit zu erringen. In älterer Zeit waren es mehr Methoden äußerer Kasteiung, später kamen daneben mehr geistige Methoden auf, durch welche die Erhebung zu einem höheren Bewußtsein gesucht wurde. Die äußere Askese bezeichnen die Inder als *tapas* „Brennen, Glut", als das Entfachen eines (mystischen inneren) Feuers. (Man erinnere sich des Gleichnisses im Lalitavistara, wo die Art der Wirksamkeit des asketischen Strebens von Buddha durch das Bild des Feueranreibens veranschaulicht wird, siehe Bd. 1, S. 51). *tapasā cīyate brahma* heißt es in einer alten Upanischad (Muṇḍaka): „durch Tapas wird Brahman aufgeschichtet" (das Brahman, ursprünglich dasjenige, was der Mensch in den heiligen Gefühlen mystischer Andacht den Göttern entgegenbringt, und damit zugleich dasjenige, was den Göttern Nahrung und Stärkung ist, wird später angesehen als die göttliche Wesenheit im Weltall und im Menschen, das die Welt durchflutende Übersinnliche, das im heiligen Worte — und in seinem Träger, dem Brahmanenstande — verkörpert ist). Neben dem darin ausgedrückten Begriff der physischen Kasteiung darf die geistige Seite des *tapas*-Begriffes nicht übersehen werden. So wird auch das die Weltenwärme entzündende weltschöpferische Sinnen des Urgeistes im Veda *tapas* genannt. Mit dem Begriffe *tapas* verband sich in Indien der Begriff *brahmacarya*, d. h. Brahmanwandel, das heilige, göttliche Leben, dessen wesentlichstes Merkmal die Keuschheit ist, weil im Sinne jener Geistesrichtung durch Keuschheit der Mensch die Kräfte des Übersinnlichen an sich zieht, während er durch das Gegenteil die Verbindung mit diesen Kräften sich abschneidet. In Brāhmaṇa- und Upaniṣad-Texten ist von dem Finden der übersinnlichen Brahmanwelt durch *tapas* und *brahmacarya* die Rede (z. B. Chāndogya-Upaniṣad 8, 5, 3), und es ist bemerkenswert, dieser Zusammenstellung von *tapas* und *brahmacarya* (Pali *brahmacariya*) auch in buddhistischen Texten zu begegnen (z. B. Thera-Gāthā, p. 64); der „heilige Wandel" des buddhistischen Jüngers wird im Buddhismus ganz gewöhnlich als *brahmacarya* bzw. *brahmacariya* bezeichnet. Das Wort *amṛta*, d. h. „Unsterblichkeit" oder auch „Wasser des Lebens" für das durch *brahmacarya* zu gewinnende übersinnliche Heil findet sich, wie in den Brāhmaṇa-Texten, so im Buddhismus, und im Veda wird, wie im Buddhismus, dieses *amṛta* [Pali *amata*] zum heiligen Feigenbaum, dem Aśvattha, in Beziehung gebracht [siehe oben, Bd. 1, S. 91]). Im großen indischen

Epos Mahābhārata spielt neben *tapas* und *brahmacarya* schon der Begriff *yoga* eine wichtige Rolle; *yoga* als das praktische Bestreben, die methodisch geübte Konzentration und Meditation wird dort dem *sāṃkhya* als der theoretischen Philosophie gegenübergestellt. Die Technik der Meditation erscheint im Mahābhārata schon im einzelnen ausgebildet. Sie wurde im Laufe der Zeit in Lehrbüchern sozusagen wissenschaftlich fixiert und auf eine dem theoretischen Sāṃkhya nahestehende philosophische Grundlage gestellt, wobei aber nicht zu vergessen ist, daß viele der Sāṃkhya-Lehren, überhaupt das Meiste, was in Indien als Philosophie auftritt, in der praktischen Mystik (also in dem, was später Yoga genannt wird) seinen wahren Ursprung hat. In dieser späteren Theorie des Yoga bezeichnen *tapas* und *brahmacarya* nicht mehr den umfassenden Begriff, wie in der älteren Phase des Yoga, sondern bestimmte Teile der Yoga-Schulung. *brahmacarya* insbesondere ist nicht mehr der „heilige Wandel" überhaupt, sondern die Keuschheit als eine besonders wesentliche Seite des heiligen Wandels. Das bekannteste und wichtigste der Lehrbücher des Yoga, das Yogasūtra des Patañjali, wurde früher ins zweite Jahrhundert v. Chr., nach den neueren Forschungen von Jacobi aber wird es in eine viel spätere nachchristliche Zeit gesetzt. Auf die weitgehende Übereinstimmung der technischen Ausdrücke dieses Sutra mit der buddhistischen Terminologie ist schon von Senart hingewiesen worden (Revue de l'histoire des religions, p. 345 Bouddhisme et Yoga, Paris 1900). Sie muß sich jedem mit dem Buddhismus bekannten Leser des Sutra von selbst ergeben. Den Schluß zu ziehen, daß der Verfasser der Yogasutras seine Weisheit aus dem Buddhismus geschöpft habe, wäre trotz des chronologischen Verhältnisses nicht angebracht. Denn wie bereits hervorgehoben (Bd. 1, S. 106), scheint Buddha in bezug auf technische Ausdrücke, auf die ganze äußere begriffliche Einkleidung seiner Lehre wenig schöpferisch gewesen zu sein, und die fraglichen Ausdrücke begegnen auch anderwärts, vor allem im Mahābhārata. Es ist daher anzunehmen, daß, wenn auch die Abfassung der Yogasutras in ihrer jetzt uns vorliegenden Form einer späteren Zeit angehört, doch das darin verarbeitete Material, wie häufig bei indischen Literaturwerken, um vieles älter ist, und daß Buddha und der Verfasser der Yogasutras aus ähnlichen, einander nahestehenden Quellen ihre Ausdrucksweise geschöpft haben, was bei der oben beleuchteten inneren Beziehung von Buddhismus und Yoga auch naheliegt. Zu weit gehende Schlüsse dürfen aus einer äußerlichen Übereinstimmung in der Terminologie zwischen Buddhismus und Yogasystem nicht gezogen werden, auch darf nicht über-

sehen werden, daß wir gerade in den buddhistischen Texten einen viel größeren Reichtum yogatechnischer Einzelheiten finden, als in den Yogasutras. Die eigentliche theoretische Grundlage der Yogasutras, der aus dem Sāṃkhya-System übernommene Dualismus von Geist und Materie, liegt dem Buddhismus ganz fern. Trotz aller einzelnen Übereinstimmungen kann es sich nicht um irgendeine unmittelbare Beziehung zwischen dem Buddhismus und dem Yogasystem handeln, sondern die vorhandenen Übereinstimmungen erklären sich aus der erwähnten Beziehung beider, des Buddhismus wie des (theoretischen) Yogasystems, zum (praktischen) Yoga. Bei der Betrachtung des buddhistischen Erkenntnis- und Heilspfades in seinen einzelnen Teilen wird sich zeigen, daß durch eine vergleichende Heranziehung der Yogasutras für das Verständnis des Buddhismus viel gewonnen wird. So können z. B. auch die wesentlichen Elemente des „Satzes vom Leiden" in den Yogasutras gefunden werden, und durch die Kommentatoren wissen wir, daß die dabei gebrauchte Terminologie (Leiden — Entstehung des Leidens — Vernichtung des Leidens — Weg zur Vernichtung des Leidens") auf eine alte Ausdrucksweise medizinischer Lehrbücher zurückgeht. Man sieht daraus, daß aus der Gleichheit oder Ähnlichkeit der Lehren oder technischen Ausdrücke zweier Systeme nie ohne weiteres der Schluß gezogen werden darf, das eine habe von dem anderen entlehnt, denn häufig muß der gemeinsame Ursprung beider in einem viel weiter zurückliegenden Dritten gesucht werden.

Bei der im Vorstehenden gekennzeichneten Bedeutung, die dem Yogasystem für das Verständnis des Buddhismus zukommt, erscheint ein kurzer Hinweis auf die Grundgedanken dieses Systems angebracht. Einzelheiten werden dann noch bei der Betrachtung des buddhistischen Pfades zur Sprache zu bringen sein.

Das Yogasūtra spricht von einer in jeder Seele als Keim schlummernden höheren Wissens- oder Bewußtseinsfähigkeit, die — ähnlich, wie vielfach das höhere Wissen des Buddha im Buddhismus — als *sarvajñatvam* (Allwissenheit) bezeichnet wird. Dieses übersinnliche Bewußtsein ist gewissermaßen nur verdeckt durch den Wahn der sündigen Leidenschaften (*kleśa*, eigentlich „Qual, Kümmernis, Beschwerde", etwas, womit sich der Mensch selbst beschwert), durch die die Seele an die Welt des Sichtbaren, der niederen Stofflichkeit und

Sinnlichkeit gefesselt wird. Die gemeinsame Quelle aller „Beschwerden" ist *avidyā* (das Nichtwissen, der Irrtum), die im Yogasystem als die Verwechslung des Ewigen, Reinen, Leidlosen mit dem Nichtewigen, Unreinen, Leidenvollen, des wahren Selbstes *(ātman)* mit dem, was nicht das wahre Selbst ist, definiert wird. Die Seelentrübnisse, die Wahnideen der sündigen Leidenschaft *(kleśa)* sind im Bewußtsein als aktuelle Vorstellungen *(vṛtti)*, im Unterbewußtsein potentiell als sog. *saṃskāra* gegenwärtig. Diese potentiellen Vorstellungen sind die unterbewußten Erinnerungen und damit zugleich die unterbewußten Bildekräfte (dies ist die eigentliche Wortbedeutung von *saṃskāra)*; als solche bewirken sie die Wiedergeburt und das Schicksal, die ganze Summe von Lust und Leid, die die Seele als eine Folge ihrer früheren Tat (Karma) in aufeinanderfolgenden Inkarnationen auszukosten hat. Vom Standpunkte der höheren Erkenntnis sind alle diese karmischen Wirkungen leidvoll (II 15, die Parallele des buddhistischen „Satzes vom Leiden"). Zur Überwindung des Leidens gelangt die Seele durch einen Läuterungsprozeß *(aśuddhikṣaya)*, der den Irrtum *(avidyā)*, die Wurzel des Wahnes der sündigen Leidenschaft *(kleśa)* vernichtet und das geistige Leben *(puruṣa)* aus seiner Verstrickung in die Welt der Sinnlichkeit befreit. Dieser Läuterungsprozeß ist der achtgliedrige Pfad des Yoga. (Das also ist das Wesentliche des Yogasystems, daß die Zerstörung des Irrtums durch keine bloße Gedankenoperation, sondern nur durch das Durchmachen eines förmlichen seelischen Läuterungsprozesses erreicht werden kann.) Yoga wird im ersten Sutra zunächst als die Beherrschung oder Unterdrückung *(nirodha*, einer der wesentlichsten Grundbegriffe auch des Buddhismus) der Bewußtseinsvorstellungen *(cittavṛtti*, eigentlich „Strömungen des — im Sinne der Sāṃkhya-Lehre stofflich-ätherisch vorgestellten — Gedankenelementes") definiert. Dadurch werden verschiedene Stufen der Versenkung *(samādhi)* erreicht, deren technische Bezeichnung uns auch in buddhistischen Texten begegnet. Diese Versenkungen führen die Seele zwar zur höheren wahrhaftigen Erkenntnis *(ṛtambharā prajñā)* und Geistesmacht *(vibhūti*, der *ṛddhi* des Buddhismus entsprechend), aber das höchste Ziel, die Befreiung des Geistes *(puruṣa)* wird erst dadurch verwirklicht, daß durch die fortgesetzte Konzentration bis in das Gebiet des Unterbewußten hineingearbeitet, auch die Vernichtung *(nirodha)* der *saṃskāra*'s erreicht wird. Die Versenkung heißt dann *nirbīja*, d. h. keinen Keim (zur Wiedergeburt) mehr enthaltend. Damit ist die Läuterung der Seele *(sattva)* vollendet, sie steht in bezug auf Reinheit ihrem geistigen Urbilde, dem *puruṣa*, gleich, der jetzt die Befreiung von der

Welt des Sichtbaren, die „Isolation" *(kaivalyam)* gefunden hat (Y.S. III, 54). (Diese Vernichtung der *saṃskāra*'s [Pali *saṅkhāra*] ist das entscheidende Endziel auch im Buddhismus, und ohne eine Kenntnis des Yogasystems ist es unmöglich, den Buddhismus in diesem wichtigen Punkte richtig zu verstehen.) Die Fähigkeiten des Hellsehens und der höheren Geistesmacht, die schon auf einer früheren Stufe auftreten, werden nicht um ihrer selbst willen erstrebt, und müssen fallen gelassen werden, wenn das höchste Ziel erreicht werden soll (III, 36. 49; auch hierin stimmt das Yogasystem mit dem Buddhismus überein). Betont wird, daß es sich beim Yoga und seinen Errungenschaften nicht um die Gewinnung oder Schaffung von etwas Neuem oder Fremdartigem handelt, sondern nur um die Hinwegräumung von Hindernissen, wodurch gewisse in der Seele schon latent vorhandene, schlummernde Fähigkeiten zur Entfaltung gebracht werden, und es wird zur Veranschaulichung des Vorganges das Gleichnis des Landbebauers gewählt, der durch die Beseitigung der hindernden Dämme das Wasser auf die Felder einströmen läßt. (Y.S. IV, 2. 3). Der dem Zwecke der Läuterung der Seele dienende Pfad des Yoga selbst zerfällt in acht Stufen, die im zweiten Kapitel aufgezählt und erläutert werden. Die erste Stufe *(yama)* enthält die ethische Grundlage der ganzen Yoga-Entwickelung, die zweite *(niyama)* betrifft die Haltung des Gemüts und anderes, die dritte *(āsana)* die Körperhaltung, die vierte *(prāṇāyāma)* die Atmung, die fünfte *(pratyāhāra)* die Sinnesorgane. Diese fünf sind die Vorstufe *(bahiraṅga)* der eigentlichen geistigen Konzentration und Meditation, die in drei Stufen — *dhāraṇā*, *dhyāna* und *samādhi* — verläuft, die der Sache nach auch im Buddhismus vorhanden sind, nur daß im Buddhismus *dhyāna* (Pali *jhāna*) und *samādhi* nicht in der gleichen Weise unterschieden werden. Diese drei Stufen sind wieder eine Vorstufe des schon erwähnten *nirbīja-samādhi*. In der Zahl der Stufen, wie in dem Wesen und der Benennung der letzten Stufe *(samādhi)* stimmt der Pfad des Yoga mit dem „vornehmen achtgliedrigen Pfad" des Buddhismus überein. Hingegen sind die sieben ersten Glieder der buddhistischen Formel mit den sieben ersten Yogastufen nicht identisch. Der Sache nach sind, wie die weitere Darstellung zeigen wird, jene Stufen des Yogapfades im wesentlichen auch im Buddhismus vorhanden, und es gibt zahlreiche buddhistische Texte, welche die gerade in diesem Punkte herrschende weitgehende Übereinstimmung deutlich erkennen lassen. Es erscheint darum vor allem notwendig, über das Verhältnis der achtgliedrigen Formel zu diesen Texten Klarheit zu schaffen.

Wer den Satz vom „vornehmen achtgliedrigen Pfad" (siehe Bd. 1, S. 67f.) mit wirklichem Nachdenken betrachtet, wird sich sagen müssen, daß die Frage nach dem eigentlichen Inhalt der Norm des Pfades darin noch gar nicht beantwortet ist. Denn wenn es heißt: „rechte Ansicht, rechter Gedanke (oder Entschluß), rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben usw.", so muß doch vor allem gefragt werden: was ist die rechte Ansicht, worin besteht der rechte Gedanke, das rechte Wort, die rechte Tat, das rechte Leben, das rechte Streben usw.? In der Formel wird die ganze Lehre und die ganze Ethik des Buddhismus vorausgesetzt, ohne daß die Formel selbst uns sagt, worin diese Lehre, worin diese Ethik besteht. Wenn man also wirklich nur den viergliedrigen „Satz vom Leiden" ins Auge faßt, so möchte es scheinen, als ob gerade bei dem entscheidenden Punkte, dem Pfade, Buddha seinen Anhängern ein leeres Schema hinterlassen hätte. Das ist aber in Wirklichkeit nicht der Fall. Vielmehr hat Buddha auch auf die Fragen, was rechtes Denken, rechtes Tun, rechtes Streben usw. ist, durchaus deutliche Antworten gegeben, sowohl die ethische Grundlage wie alle anderen Stufen des Pfades sind inhaltlich ganz bestimmt von ihm umschrieben worden. Die Formel des achtgliedrigen Pfades ist darum nicht überflüssig oder bedeutungslos, sie muß nur, wenn ein volles Verständnis erreicht werden soll, mit jenen anderen Äußerungen Buddhas zusammengestellt werden. Durch ihre blankettartige Unbestimmtheit erhält die Formel eine gewisse allgemeine Bedeutung und Anpassungsfähigkeit. Sie läßt dasjenige, was das Richtige seinem Inhalte nach ist, offen, und gebietet nur, dieses Richtige zunächst im Glauben anzunehmen, dann auch in Gedanken, Worten und Werken, im ganzen Leben und Streben zum Ausdruck zu bringen, es stets in der Erinnerung festzuhalten *(sammāsati)* und es zuletzt so in die Seele hineinzuarbeiten, daß es zur inneren Versenkung und Meditation wird. Buddhistische

Erläuterungen der Formel finden sich mehrfach im Kanon, z. B. im Mahāsatipaṭṭhāna-Sutta des Dīghanikāya. Daß die sieben ersten Glieder des „achtfachen Pfades" nur Hilfsmittel *(parikkhāra)* und Vorstufen des achten Gliedes, der geistigen Versenkung oder Meditation *(samādhi)* sind, ist für das Verständnis des Buddhismus wichtig und wird mehrfach betont, z. B. Aṅg. IV p. 40, V p. 236. Wovon dann *samādhi* selbst wieder die Vorstufe und Voraussetzung ist, wird in der Formel des achtgliedrigen Pfades nicht zum Ausdruck gebracht. Es wird nur allgemein von diesem Pfade gesagt, daß er der „Weg zur Beendigung des Leidens" sei. Die „Meditation", mit der die achtgliedrige Formel schließt, ist nicht das letzte Ziel, sondern nur ein Mittel zu dessen Erreichung. Es fehlt nicht an Aussprüchen im Kanon, die die Entwicklungsreihe über *samādhi* hinaus fortsetzen. Hingewiesen sei auf die schon erwähnte Stelle Aṅguttaranikāya IV p. 236 und die folgenden Abschnitte bis p. 240, wo überall auf *sammāsamādhi* noch *sammāñāṇaṃ* „rechte Erkenntnis", und darauf *sammāvimutti* „rechte Befreiung" folgt. Damit ist der wichtigste Grundgedanke des Buddhismus in knappster Form ausgesprochen. Das zu erstrebende Ziel wird in allgemein indischer Ausdrucksweise als die „Befreiung" bezeichnet. Sie wird erreicht durch die Erkenntnis, diese durch die Versenkung oder Meditation. (Auch in der Yogalehre ist die Erkenntnis [hier im Sinne des Yogasystems als „unterscheidende Erkenntnis", *vivekakhyāti* bezeichnet] die Vorstufe des Erlösungszieles [*kaivalyam*], und der Weg zu dieser Erkenntnis geht durch den Läuterungsprozeß des Yoga, den achtgliedrigen Pfad der Meditation hindurch, Yogasūtra II, 25. 26. 28.) Von unten auf betrachtet, stellt sich also die Sache im Buddhismus so, daß die eigentliche Vorstufe des Pfades (in der achtgliedrigen Formel schon als erste Stufe bezeichnet) die rechte Glaubensansicht ist. Die weiteren, der Meditation vorausgehenden Stufen des Pfades können wir zusammenfassen als die Norm

des rechten Verhaltens in Gedanken, Worten und Werken (wobei das siebente Glied, *sammāsati*, schon in engstem Zusammenhang mit der Meditation steht). Wie aus rechtem ethischen Verhalten die rechte Meditation, so geht dann aus der Meditation die rechte Erkenntnis, aus der Erkenntnis die Befreiung hervor. Wir erinnern uns der letzten Ansprachen Buddhas an die Jünger im Mahāparinibbānasutta, wo er immer wieder auf die Bedeutung jener Hauptstücke der Norm hinweist: *sīla* (rechtes Verhalten), *samādhi* (Meditation), *paññā* (Erkenntnis), denen als vierte dann die Befreiung (*vimutti*) folgt: „Segensreich und fruchtbringend ist Meditation, wenn sie von rechtem Verhalten getragen ist, segensreich und fruchtbringend Erkenntnis, wenn sie auf Meditation beruht, und von solcher Erkenntnis durchdrungen, wird die Seele frei von allem Wahne der Weltlust, des Weltenseins und des Irrtums" (siehe Bd. I, S. 69). Die Formel kehrt an acht Stellen im Mahāparinibbānasutta wieder und auch sonst begegnet die Zusammenstellung von *sīla*, *samādhi*, *paññā*, *vimutti* häufig. Nun ist es wichtig, daß der Palikanon Texte aufweist, die den Pfad nicht nur äußerlich-schematisch, wie die achtgliedrige Formel, sondern seinem vollen Inhalte nach in allen seinen Stufen ausführlich schildern, und daß allen diesen Texten die Gliederung in die vier Hauptstücke *sīla*, *samādhi*, *paññā*, *vimutti* zugrunde liegt. Streng genommen handelt es sich nur um einen, die Norm des Pfades entwickelnden Abschnitt, der in einer größeren Anzahl von Texten, nämlich in allen wichtigeren Lehrtexten (nicht in den Legendentexten) des Dīghanikāya mit gleichem Wortlaute wiederkehrt. Als den hauptsächlichsten dieser Texte dürfen wir das Sāmaññaphala-Sutta betrachten, wo der fragliche Abschnitt mit Absatz 40 beginnt und bis zum Ende des Sutra sich erstreckt (Dīghanikāya Bd. I, p. 62—86 ed. P.T.S.). Er kehrt dann mit gleichem Wortlaut wieder im Ambaṭṭha-Sutta (siehe ebenda, p. 100), im Soṇadaṇḍa-Sutta

(p. 124), im Kūṭadanta-Sutta (p. 147), Mahāli-Sutta (p. 157), Jāliya-Sutta (p. 159), Kassapa-Sīhanāda-Sutta (p. 172), Poṭṭhapāda-Sutta (p. 181), Subha-Sutta (p. 206), Kevaddha-Sutta (p. 214), Lohicca-Sutta (p. 232), nach einigen Lesarten auch im Tevijja-Sutta (p. 249 Anm. 8). Einen in vieler Beziehung ähnlichen, zum Teil im Wortlaut übereinstimmenden Abschnitt enthält auch das Brahmajāla-Sutta (p. 4—17). Der Dīghanikāya ist derjenige Teil des Palikanons, der die Norm in größeren zusammenhängenden Stücken darstellt, er ist für die Lehre Buddhas also eine der hauptsächlichsten Quellen. Dadurch, daß der erwähnte Abschnitt in allen wichtigen Lehrtexten dieser Sammlung mit dem gleichen Wortlaute wiederkehrt, erhält er innerhalb des Kanons eine besondere Bedeutung. Das gilt auch von dem ihm zugrunde liegenden Einteilungsgesichtspunkt: *sīla*, *samādhi*, *paññā*, *vimutti*, den das Subha-Sutta (p. 206) auch äußerlich hervorhebt, indem dort von dem „Abschnitt des ethischen Verhaltens" *(sīlakkhandho)*, dem „Abschnitt der Meditation" *(samādhikkhandho)* und dem „Abschnitte des Wissens" *(paññākhandho)* die Rede ist. Es sind aber nicht nur die äußeren Gründe, sondern vor allem innere sachliche Gründe, die uns hier einen vor allen anderen wertvollen Einteilungsgesichtspunkt der buddhistischen Norm erkennen lassen. Wir sind berechtigt, zu sagen, daß in dieser Gliederung der vier Hauptstücke von der Ethik *(sīla)*, der Meditation *(samādhi)*, dem Wissen *(paññā)* und der Befreiung *(vimutti)* die ganze buddhistische Norm in nuce enthalten ist, und daß es darum innerlich glaubwürdig erscheint, wenn erzählt wird, wie Buddha auf seiner letzten Wanderung überall noch mit besonderem Nachdruck auf diese vier Hauptstücke hingewiesen habe. (Auch in der späteren buddhistischen Literatur ist der erwähnte Einteilungsgesichtspunkt benutzt worden, so im Visuddhimagga des Buddhaghoṣa).

Der folgenden Darstellung der buddhistischen Norm soll der

erwähnte Abschnitt des Dīghanikāya in erster Linie als äußerer Anhalt dienen. (Daneben sind überall, wo es von Bedeutung ist, auch andere Quellentexte heranzuziehen.) In der Schilderung des Pfades, wie sie in jenem Abschnitt enthalten ist, tritt ein augenfälliger Parallelismus zur Yogalehre, speziell zum Yogasūtra des Patañjali hervor. Es wird also auch auf die schon mehrfach gestreiften Beziehungen des Buddhismus zum Yoga und damit auf das wahre Wesen des Buddhismus ein weiteres Licht dadurch fallen, daß jener Abschnitt der Darstellung zugrunde gelegt wird. Die sich dabei nach dem Gesagten von selbst ergebende Einteilung ist die in die vier Hauptstücke der Ethik *(sīla)*, Meditation *(samādhi)*, Erkenntnis *(paññā)* und Befreiung *(vimutti)*. Als der wichtigste der jenen Abschnitt enthaltenden Texte erscheint in mancher Hinsicht das Sāmaññaphalasutta (wo in der Ausgabe der Pali-Text-Society der betreffende Abschnitt auch im vollen Wortlaut abgedruckt ist.) Es lag daher nahe, im Folgenden bei Zitaten das Sāmaññaphalasutta in erster Linie zu berücksichtigen.

B. Die einzelnen Stufen des Pfades.

a. Der Glaube *(saddhā)* als Vorstufe des Pfades.

Bevor das Sāmaññaphala-Sutta und die Paralleltexte in eine Schilderung der einzelnen Stufen des Pfades und ihrer Errungenschaften eintreten, wird darauf hingewiesen, wie der Entschluß zum Gehen des Pfades dadurch zustande kommt, daß die Worte des Tathāgata (Buddha) in dem Hörer jenen Eindruck auslösen, der als der Glaube *(saddhā)* bezeichnet wird, also ein dem eigentlichen Wissen, der Erkenntnis, die erst auf einer viel späteren Stufe des Pfades erreicht wird, vorausgehendes gefühlsmäßiges Erfassen der buddhistischen Heilswahrheit, insbesondere der Leidenswahrheit. Auch hier handelt es

sich um nichts Theoretisches, sondern um ein lebendiges Gefühl, das jene Umwandlung in der Seele des Hörers bewirkt, von der oben (Bd. 1, S. 102) die Rede gewesen ist. Ein wesentliches Merkmal dieses buddhistischen „Glaubens" ist der Wunsch, das bisherige Leben ganz aufzugeben, um es mit dem „heiligen Wandel" *(brahmacariya)* zu vertauschen, „aus der Heimat in die Heimatlosigkeit zu gehen" (S.Ph.S. 41). Der Jünger ist von der durch den Tathāgata mitgeteilten Wahrheit vom Leiden des Irdischen und der Seligkeit der Befreiung so ergriffen, daß er den Aufenthalt in der bisherigen Lebensumgebung, allen irdischen Besitz und alle Beziehungen zu Verwandten und Bekannten als eine Last empfindet und den Drang fühlt, sich ihrer zu entäußern. Eine ähnliche Färbung des Begriffes „Glaube" *(śraddhā)* tritt uns auch in der so mancherlei Beziehungen zum Buddhismus enthaltenden Kāṭhaka-Upaniṣad entgegen.

Die Darstellung des Dīghanikāya stimmt insofern überein mit der Formel des achtgliedrigen Pfades, als ja auch dort als erste Stufe *sammādiṭṭhi*, die rechte Glaubensansicht, genannt wird, auf der alle weiteren Stufen des Pfades sich aufbauen. Daß die Stimmung, in der der buddhistische Gläubige die „Wahrheit vom Leiden" auf sich wirken läßt, keine irgendwie weltschmerzlich angehauchte ist, wird in den heiligen Texten deutlich gesagt. Die Stimmung des echten Jüngers ist vielmehr durchaus eine innere Ruhe und Gehobenheit, die sich auf höheren Stufen des Pfades bis zur höchsten Seligkeit steigert. In einem bemerkenswerten Abschnitt des Saṃyutta-Nikāya (Bd. II, p. 31 f.) wird, nachdem gezeigt ist, wie im Sinne der zwölfgliedrigen Entstehungsformel zuletzt aus der Geburt das Leiden folgt, in sehr bemerkenswerter Weise fortgefahren: aus dem Leiden folgt Glaube *(saddhā)*, aus Glaube Beseligung *(pāmojjaṃ)*, aus Beseligung Freude *(pīti)*, aus Freude innere Ruhe *(passaddhi)*, aus innerer Ruhe seliges Behagen *(sukhaṃ)*, aus der Seligkeit die Versenkung *(samādhi)*, aus

der Versenkung die rechte schauende Erkenntnis *(yathābhūtañāṇadassanaṃ)*, aus der Erkenntnis Leidenschaftslosigkeit *(virāga)*, aus der Leidenschaftslosigkeit die Befreiung *(vimutti)*. Das Leiden bedeutet hiernach in der Stufenfolge der ursächlichen Entstehung für den Jünger des Pfades nur den Durchgangspunkt zur Seligkeit, Erkenntnis und Befreiung.

Die eigentliche erste Stufe des Pfades ist (nach dem Dīgha-nikāya) das „rechte ethische Verhalten", die sittliche Zucht *(sīla)*. Aber dieses praktische Verhalten hat doch nach der buddhistischen Ansicht als das Fundament wiederum den Glauben, der zugleich als die eigentliche Triebfeder für den Entschluß gilt, überhaupt den Pfad zu wandeln. Auch im Aṅguttara-Nikāya (Bd. IV, p. 314) wird betont, wie der Glaube *(saddhā)* neben dem rechten Verhalten *(sīla)* notwendig ist, wie es zuerst auf den Glauben ankommt, und wie dann erst von rechtem Verhalten und von Wissen die Rede sein kann. Und an einer anderen Stelle der gleichen Sammlung (Bd. III, p. 236) wird in einem schönen Gleichnis gesagt, daß, so wie dem Sonnenaufgang die Morgenröte vorausgeht, so allem anderen, was der Jünger an Tugenden und Errungenschaften durch den Pfad gewinnt, der rechte Glaube vorausgehen müsse. Indem der Pfad dann zum Wissen führt, ein „Erkenntnispfad" ist, kann im Sinne jenes Gleichnisses der Glaube gewissermaßen als die Morgenröte der Erkenntnis betrachtet werden. So ist der Glaube oder die „rechte Ansicht" für alle das in erster Linie Wichtige, das rechte Beschreiten des Pfades der Jüngerschaft hat diesen „Glauben" zur unerläßlichen Voraussetzung, und auch, wer diesen Pfad noch nicht beschritten hat, bekennt sich durch den „Glauben" doch als wahren Anhänger Buddhas, ja er hat, wenn er wirklich die Lehre Buddhas im rechten Glauben und mit dem rechten Ernste ergriffen hat, damit im Sinne der achtgliedrigen Formel schon den ersten Schritt auf dem Pfade getan. Die weiteren Schritte mag er dann, wenn er es

jetzt noch nicht kann oder will — so müssen wir die Lehre Buddhas verstehen —, erst in einem späteren Leben tun. Das gilt für alle die vielen, die sich zum Buddhismus bekennen, ohne daß sie in den Pfad der Jüngerschaft eingetreten wären. Laienanhänger (*upāsaka*, eigentlich „Verehrer", siehe oben S. 71) und Laienanhängerinnen (*upāsikā*, „Verehrerin") werden sie im Buddhismus genannt. Durch ihre gläubige, verehrende Hinnahme der von dem Buddha verkündeten Wahrheit haben solche doch schon in diesem Leben nach buddhistischer Auffassung den Grund für den erst in einem späteren Leben zu gehenden Pfad gelegt, der sie dann zur Erkenntnis, zum Heile, zur Befreiung führen wird. Die andern aber, die eigentlichen Jünger, bleiben schon in diesem jetzigen Leben bei dem bloßen Glauben nicht stehen, sondern sie gehen den Weg, der sie dahin führt, wo sie aus eigener Erkenntnis sich überzeugen können von der Wahrheit der Heilsoffenbarung, deren gläubige Hinnahme sie zum Gehen des Pfades bestimmte. „Es gibt einen Weg, es gibt einen Zugang (*atthi maggo atthi paṭipadā*), auf dem einer aus sich selbst heraus (*sāmaṃ*) erkennen kann, daß der Asket Gautama (Buddha) zeitgemäß, sachgemäß und wahrheitsgemäß die Norm verkündet." (Kassapa-Sīhanāda-Sutta 13). Von den Einzelheiten dieses Pfades soll im folgenden gehandelt werden.

b. 1. Stufe des Pfades: rechtes Verhalten (*sīla*).

Das ethische Verhalten (*sīla*), das nach dem Dīghanikāya die erste Stufe des Pfades bildet, umfaßt in der Formel des achtgliedrigen Pfades die Glieder vom zweiten bis zum siebenten, also rechten Entschluß (oder Gedanken), rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechte Besinnung (wobei sich die beiden letzteren schon der nächstfolgenden Stufe des Pfades, der Meditation, zuneigen und ihr auch in den Texten [siehe Majjh. I, p. 301] zuweilen schon zugerechnet werden). Die Antwort auf die Frage: was ist rechter Gedanke, rechte Rede,

rechte Tat usw.? gibt uns nicht die achtgliedrige Formel, aber mit voller Deutlichkeit der Abschnitt vom Pfade, wie er im Sāmaññaphala-Sutta und den anderen erwähnten Texten des Dīghanikāya enthalten ist. Wichtig ist es, daß wir Wesen und Bedeutung dieser buddhistischen Ethik und ihr Verhältnis zum „Pfade" richtig erkennen und einschätzen. In vielen westlichen Darstellungen des Buddhismus sieht die Sache so aus, als ob Buddha, so wie er die „Wahrheit vom Leiden" und andere Heilslehren offenbarte, auch gewisse moralische Lehren gegeben hätte, manche nur für die Jünger, andere auch für Außenstehende, aber wie sich diese Ethik in das Ganze des Buddhismus hineinstellt, wie ein bestimmtes ethisches Verhalten nicht nur zum Pfade, zur „Aufhebung des Leidens" im allgemeinen gehört, sondern eine ganz spezielle Voraussetzung der nächsten Stufe des Pfades, der rechten geistigen Konzentration und Meditation *(samādhi)* bildet, wird nicht überall mit genügender Deutlichkeit hervorgehoben. Wenn vielfach gesagt wird, der ganze Buddhismus sei eigentlich eine bloße Ethik, so liegt darin insofern ein Kern von Wahrheit, als es bei dem ja das Wesentliche der Norm bildenden „Pfade" zunächst in der Tat nur auf die sittliche Zucht, das richtige ethische Verhalten ankommt, dieses praktische ethische Verhalten ist das Einzige, was der Buddhismus von dem Jünger im ersten Stadium der Entwicklung verlangt. „Meiden des Bösen, Tun des Guten und wachsames Behüten des Geistes ist die (ganze) Ermahnung der Erwachten (Buddhas)" lautet ein alter buddhistischer Spruch. Dabei darf aber doch nicht übersehen werden, wie dem Beschreiten dieses zunächst nur in einer praktischen Befolgung ethischer Gebote bestehenden Pfades immerhin ein Hören und eine gläubige Hinnahme von Heilswahrheiten, insbesondere der Leidenswahrheit, hat vorausgehen müssen, und wie andererseits auch der Pfad nicht dauernd nur auf die Sphäre des Ethischen beschränkt bleibt, sondern wie diese äußere Zucht den

Durchgangspunkt zu anderen Stufen bildet, die jenseits des Ethischen liegen. Selbst in der erwähnten kurzen, das Ethische so sehr in den Vordergrund stellenden Formel wird doch schon neben dem Tun des Guten und dem Meiden des Bösen auf das wachsame „Behüten des Geistes" hingewiesen, also auf jene im Buddhismus so wichtige geistige Konzentration, für die alles Ethische nur eine Vorstufe bildet, und die selbst wieder die notwendige Voraussetzung aller Erkenntnis und der noch über die Erkenntnis hinausliegenden Heilsziele ist.

In jenem Verhältnisse des Ethischen zur Meditation offenbart sich besonders deutlich der mehrfach erwähnte Zusammenhang von Buddhismus und Yogalehre. Auf den Parallelismus zwischen dem Yogasūtra und dem die Grundlage der folgenden Betrachtung bildenden Abschnitte des Dīghanikāya ist bereits hingewiesen worden (oben S. 22). Bei dieser Betrachtung wird sich wieder zeigen, in welcher eigenartigen Weise uns das Yogasūtra für das richtige Verständnis des Buddhismus eine Hilfe sein kann.

Im Yoga umfaßt die erste Stufe des Pfades ganz wie im Buddhismus das rechte ethische Verhalten. Die Vorstellung ist dabei die, daß die Konzentration und Meditation, auf die es im Yoga ankommt, nicht in der richtigen Weise zustande kommen könnte, wenn nicht alle ihre Vorstufen, in erster Linie das ethische Verhalten, zuvor in der rechten Weise geübt würden. Nicht um den Yoga-Aspiranten mit irgend etwas zu behelligen, was doch direkt mit seinem Bestreben nichts zu tun hat, werden jene ethischen Forderungen gestellt, sondern weil sie als im engsten Zusammenhang stehend gedacht werden mit allem, was als übersinnliche Errungenschaft der Yoga-Übung erstrebt wird.

Die dem buddhistischen *sīla* (sanskr. *śīla*) entsprechende erste Stufe des Pfades führt im Yogasystem den Namen *yama*. Sie begreift fünf Einzelgebote in sich, die mit denjenigen des

buddhistischen *sīla* im wesentlichen übereinstimmen. Das erste dieser Gebote ist die Schonung des Lebens (im Yoga: *ahiṃsā)*, das in der Nichtverletzung der Lebewesen sich erweisende Mitleid (Y.S. II, 30; S.Ph.S. 43: *pāṇātipātā paṭivirato hoti*). Von allen Geboten gilt im Yoga (Y.S. II, 34) wie im Buddhismus (beachte die Formel: rechter Gedanke, rechtes Wort, rechte Tat usw.), daß sie nicht nur in der äußeren Tat, mit dem „Leiblichen" *(kāya)*, wie der Buddhismus sagt, sondern auch in der inneren geistigen Haltung der Gedanken und des Gemütes *(mano)* und in der Rede *(vācā)*, also in Gedanken, Worten und Werken zu erfüllen sind. In diesem Sinne enthält schon jeder feindselige Gedanke gegen irgendein Lebewesen und jede harte, unfreundliche oder beleidigende Rede eine Verletzung des ersten Gebotes. Darum wird in dem buddhistischen Texte (S.Ph.S. 44) auf das Meiden harter, unfreundlicher Rede *(pharusavācā)* in diesem Zusammenhange ausdrücklich hingewiesen. Die entsprechende geistige Haltung ist die Gesinnung des Mitleids gegenüber allen Wesen, von dem im Buddhismus immer die Rede ist (auch a. a. O. 43). Daß es sich bei diesem Mitgefühl nicht nur um die abstrakte „Kardinaltugend" des Buddhismus handelt, sondern daß der überall nachdrücklich zu betonende Zusammenhang mit der Meditation auch hier besteht, ergibt sich recht deutlich aus dem, was über die Durchstrahlung der Meditation mit dem Gefühle der Liebe (oder „Freundlichkeit", *mettā*), des Mitleids *(karuṇā)*, der Mitfreude *(muditā)* und des Gleichmuts gegenüber dem Unreinen und Bösen *(upekkhā)* gesagt wird (z. B. Tevijja-Sutta 75ff.) Diese vier Empfindungen entsprechen genau der Vierheit *maitrī* (= Pali *mettā*), *karuṇā*, *muditā*, *upekṣā* (= Pali *upekkhā*), die im Yogasūtra (I, 33) dem meditierenden Yogin zur Abklärung der Seele empfohlen wird. Im Buddhismus heißen sie die vier „Unermeßlichen" *(appamaññā)*, d. h. in der Meditation sich ins Unendliche ausbreitenden Empfindungen:

im Tevijja-Sutta (76ff.) ist davon die Rede, wie der Meditierende mit den Strahlen seiner Liebe, seines Mitleids, seiner Mitfreude und seines Gleichmuts alle vier Himmelsrichtungen durchdringt. Und wie nach dem Yogasūtra (II, 35) durch die zur Vollkommenheit gebrachte praktische Übung des Mitleids die Feindschaft aller Wesen magisch besänftigt wird, so hat auch der buddhistische Heilige in jenem „Freundschaftsgefühl" zu allen Wesen eine unwiderstehliche Zauberkraft, die die Wut auch der wildesten Tiere besänftigt (vgl. Bd. 1, S. 134). Der Buddhismus (wie der indische Yoga überhaupt) berührt sich hier mit der Mystik des heiligen Franziskus von Assisi. Beiden gemeinsam ist vor allem auch die praktische Ausdehnung der mitleidvollen Nächstenliebe auf die Tierwelt.

Das Gebot der Nichtverletzung des Lebens kennt auch die ältere brahmanische Religion, der Buddhismus unterscheidet sich aber von ihr durch die praktischen Konsequenzen, die er, zunächst hinsichtlich des Opferwesens, aus jenem Gebote gezogen hat. Nach Umfang, Ausdruck und metaphysischer Begründung vom Buddhismus ganz verschieden (aber eben darum vom historischen Gesichtspunkt nicht ohne Interesse) tritt uns das Gebot der Lebensschonung entgegen in einer alten Upaniṣad (Bṛhadāraṇyaka 1, 5, 14), wo von der mystischen Einheit des Mondenjahres mit dem Weltenschöpfer Prajāpati die Rede ist, der in der Neumondnacht mit einem Sechzehntel seines (durch die einzelnen Mondphasen dargestellten) Wesens in alles Lebende eingeht. „Darum", so wird gesagt, „soll man in dieser Nacht keinem Lebewesen, und wäre es nur eine Eidechse, das Leben rauben, aus Ehrfurcht eben gegenüber jener Gottheit." Der Buddhismus hat das Gebot aller metaphysischen Begründung entkleidet und dafür sein praktisches Anwendungsgebiet, im Einklang mit dem Yoga, universell erweitert.

Das zweite der buddhistischen Hauptgebote ist das Gebot, nichts zu nehmen, was nicht freiwillig gegeben wird. Ihm entspricht das dritte der *yama*-Gebote des Yogasūtra (II, 30) *asteya* (vgl. dazu S.Ph.S. 1 *athenena . . attanā viharati*), das „Nichtstehlen", worunter aber, da jedes Gebot sich auf Gedanken, Worte und Werke erstreckt, natürlich nicht nur der

Diebstahl in unserem Sinne, sondern jedes Heften irgendeiner Begehrlichkeit auf fremdes Gut begriffen wird. Das Yogasūtra enthält die Bemerkung, daß dem in dieser Eigenschaft Vollkommenen alle Schätze zufließen. (Und sind nicht gerade Buddha, der selber von allem eigensüchtigen Trachten nach Irdischem freier war als jeder andere, von Königen und Reichen des Landes die großherzigsten Schenkungen für den Dienst seiner Sache zugeflossen?) Während für den eigentlichen Jünger des Pfades das zweite Gebot einen mehr negativen Charakter hat, ist für den noch nicht selbst in den Pfad eingetretenen Anhänger der Norm gewissermaßen als die positive Seite jenes Gebotes besonders wichtig die Freigebigkeit, deren Segen im Buddhismus überall hoch gepriesen wird. Unter den die Mitteilung der „Wahrheit vom Leiden" vorbereitenden Gegenständen erscheint, wenn Buddha persönlich einem anderen die Heilsnorm verkündet, immer an erster Stelle, noch vor der Belehrung über die allgemeinen Pflichtgebote *(sīla)*, die „Unterhaltung über das Geben" *(dānakathā)*, die Belehrung über die Freigebigkeit (z. B. Mahāvagga p. 19 und an vielen ähnlichen Stellen). — Einschneidender noch ist das dritte Gebot, die Keuschheit, die im Buddhismus, wie im Yogasystem (Y.S. II, 30) im Einklang mit dem allgemeinen indischen Sprachgebrauch *brahmacarya* (Pali *brahmacariya*), d. h. Brahmanwandel, heiliges Leben genannt wird. (Im Yogasūtra ist *brahmacarya* das vierte der *yama*-Gebote). Die Bedeutung dieses Gebotes findet auch darin ihren Ausdruck, daß nicht nur diese einzelne Seite der Jüngerschaft, sondern auch das Ganze der Jüngerschaft, das gesamte auf den Pfad gerichtete praktische Bestreben, im Buddhismus *brahmacariya* genannt wird. (So in der so oft wiederkehrenden Formel S.Ph.S. 40 u. a.) Auch die befreiende Erkenntnis wird in diesem Sinne die „Vollendung des heiligen Wandels" *(brahmacariyapariyosānaṃ)* genannt. Eine ähnlich umfassende war die Bedeu-

tung des Wortes in der älteren brahmanischen Mystik (siehe oben S. 13); erst die spätere Yogalehre nimmt das Wort als einen technischen Begriff für einen bestimmten Teil der gesamten Yogaschulung in dem anderen, engeren Sinn. Im Buddhismus gehen die engere und die weitere Bedeutung des Wortes nebeneinander her. Wichtig ist, daß beim 3. Gebot zum erstenmal eine Verschiedenheit zwischen den Jüngern des Pfades und den Außenstehenden (Laien) begegnet. Den letzteren ist nur Meidung von Ehebruch und Unkeuschheit (im gewöhnlichen Sinne) zur Pflicht gemacht, während von dem Jünger des Pfades die volle Enthaltsamkeit und Reinheit in bezug auf Körper, Rede und Gedanke gefordert wird. In den menschlichen Verhältnissen ist es begründet, daß dieses Gebot nur von wenigen erfüllt wird. Andere gelangen (im Sinne der buddhistischen Auffassung) höchstens bis zu den ersten Stufen des Pfades, die weiteren Stufen sind ihnen erst in einem späteren Leben erreichbar. An diesem Punkte wird besonders deutlich, daß es sich bei den buddhistischen Geboten keineswegs nur um eine „alltägliche Moral", sondern gerade um etwas aus der Sphäre des alltäglichen Lebens völlig Hinausführendes handelt. Besonders wichtig ist es, auch beim 3. Gebot den Zusammenhang mit der Meditation festzuhalten: wer dieses Gebot nicht erfüllen kann, dem ist für dieses gegenwärtige Leben auch die „rechte Meditation" (im Sinne Buddhas) verschlossen, ohne die es einen Weg zur Erkenntnis und zur Befreiung im Buddhismus nicht gibt. Die Konzentration des Geistes, wie sie im Buddhismus und im Yoga gefordert wird, steht im Sinne dieser Lehren mit der Konzentration, der Zusammenziehung gewisser anderer Kräfte im Zusammenhang, die eben durch *brahmacarya* bewirkt werden soll. Im Yogasūtra (II, 38) wird gesagt, daß *brahmacarya* die eigentliche Kraftquelle für den die geistige Konzentration Suchenden (den Yogin) ist. Vom Finden der (übersinnlichen) Welt des

Brahman durch *brahmacarya* ist schon in alten brahmanischen Texten die Rede, schon in dem Worte *brahmacarya* ist im Grunde genommen der Gedanke, um den es sich hier handelt, ausgesprochen: wer sich von der Gewalt derjenigen Mächte befreit, die ihn in den Dienst der Sinnlichkeit, des niederen Lebens stellen wollen, eröffnet sich dadurch den Zugang zu denjenigen Welten, die jenseits der Sphäre des Sinnlichen liegen; übersinnliche Wesen neigen sich dem Heiligen, der die niedere Natur in sich überwunden hat. So bezeichnet dieses 3. Gebot den kritischen Punkt, an dem die Möglichkeit, schon in diesem gegenwärtigen Leben zu den höheren Stufen des Pfades und damit zur Erreichung des buddhistischen Heilszieles zu gelangen, für die meisten zunichte wird. (Es ist streng zu betonen, daß alles dieses nur für den Buddhismus gesagt wird, nicht als eine für alle Zeiten gültige Wahrheit aufgestellt werden soll).

Ein wichtiger Unterschied besteht hier auch zwischen der Lehre des Buddha und den Anschauungen des Brahmanentums, wie sie im Gesetzbuche des Manu festgelegt sind. Auch dieses Brahmanentum kennt den Yoga, als das Bestreben, durch geistige Konzentration zur Einheit mit Brahman zu gelangen, und mißt der Keuschheit bei diesem Bestreben die gleiche Bedeutung bei wie Patañjali und Buddha, doch steht dieser Weg dem Brahmanen erst in einer späteren Lebensstufe offen, wenn er seine Pflicht, einen Hausstand zu gründen und männliche Nachkommenschaft zu erzeugen, erfüllt hat. Wer, dieser Pflicht sich entziehend, die Wege des Asketentums wandelt, macht sich im Sinne Manu's einer Sünde schuldig, durch die er den abwärts führenden Pfad betritt.

Das 4. Gebot, die Wahrhaftigkeit *(satya*, Pali *sacca)* hat der Buddhismus ebenfalls mit dem Yogasūtra gemein (II, 30, wo es unter den *yama*-Geboten an zweiter Stelle steht). Der Natur der Sache nach bezieht sich dieses Gebot vor allem auf die Rede, auf welche ganz besonders achtsam zu sein Buddha mit einer gewissen Lebensklugheit gebietet. Denn durch jedes unwahre oder unüberlegte Wort bereitet der die geistige Kon-

zentration Suchende seinem Streben ein Hindernis: im Mund des Menschen, so heißt es im Udānavarga (VIII, 2), entsteht schon bei seiner Geburt eine Axt, durch die, wer törichte oder schlechte Rede führt, sich selbst verletzt. Wer nicht von dem reinsten Streben nach Wahrheit beseelt ist, kann im Sinne des Buddha (und der Yogalehre) nicht Jünger des Pfades sein, dessen Ziel ja die Befreiung von allem Irrtum (*avidyā*) ist. Dem Buddhismus charakteristisch ist, daß neben der Wahrhaftigkeit auch Freundlichkeit der Rede gefordert wird. Harte, unfreundliche Rede soll der Jünger meiden (siehe oben S. 28); was „harmlos, angenehm zu hören, liebenswürdig, zu Herzen gehend (*hadayaṃgama*), gediegen (*pora*, eigentlich „urban“) und den Menschen wohltuend ist“, soll er reden (S.Ph.S. 44). Vor allem leeren Geschwätz (*samphappalāpa*) soll er sich besonders sorgfältig hüten, nur da soll er reden, wo es am Platze ist, einen Sinn hat und anderen zum Heile dient. (Über den Preis des „vornehmen Schweigens“ siehe oben Bd. 1, S. 114). „Nie“, so heißt es in einem schönen Sutra (Abhayarājakumāra-Sutta) des Majjhimanikāya, „spricht der Tathāgata Worte, die unwahr, nicht zum Heile und anderen unlieb sind, ebensowenig Worte, die zwar wahr, aber nicht zum Heile und anderen unlieb sind, oder Worte, die zwar anderen lieb zu hören, aber unwahr und nicht zum Heile sind, auch nicht Worte, die wahr und anderen lieb, aber nicht zum Heile sind; hingegen spricht er Worte, die wahr und zum Heile sind, auch wenn der andere sie nicht gern hört, und um so lieber spricht er Worte, die wahr und zum Heile, und dem Hörer lieb sind“, weil der Tathāgata — so wird hinzugefügt — Mitgefühl mit den Wesen hat. Immer wird im Buddhismus, und zwar schon in den ältesten Texten, darauf hingewiesen, daß der wahre Jünger das rechte Verhalten nicht nur darum wahrt, weil es seiner eigenen Entwickelung förderlich ist, sondern weil es zum Heil der Welt, zum Wohle aller Wesen dient. (Vgl. Itivuttaka 84.)

Das fünfte Gebot, das die Meidung berauschender Getränke betrifft, wird im Sāmaññaphalasutta (bzw. dem Heilspfad-Abschnitt des Dīghanikāya) nicht erwähnt (wohl aber anderwärts, z. B. Soṇadaṇḍa-Sutta 20, Kūṭadanta-Sutta 26). Der Grund dieses Verbots ist wohl nicht nur, wie man gemeint hat (Pischel, S. 89), die Rücksicht auf das indische Klima, sondern die Vorstellung, daß jener Genuß ein Hindernis der rechten, d. h. von rechter Besonnenheit und klarem Selbstbewußtsein getragenen geistigen Konzentration ist. Auch hier also bieten Yoga-Gesichtspunkte den Schlüssel zum Verständnis. Das Gebot gilt aber, ebenso wie die vorausgehenden (vorbehaltlich der Einschränkung beim 3. Gebot), auch für Außenstehende. Im Yogasūtra (II, 30) ist das fünfte der *yama*-Gebote *aparigraha*, d. h. völlige Unbekümmertheit um allen irdischen Besitz und alle Geschäfte und Sorgen des äußeren Lebens. (Daher gewährt nach der Yogalehre die Vollkommenheit in dieser Eigenschaft die Erinnerung an dasjenige, was über das gegenwärtige Leben hinausliegt, Y.S. II, 39). Soweit der Jünger des Pfades in Betracht kommt, ist dieses Gebot auch im Buddhismus nicht nur der Sache nach voll und ganz vorhanden, sondern auch der Yoga-Ausdruck *aparigraha* (bzw. Pali *apariggaha*) findet sich, z. B. Tevijja-Sutta 80. Im Heilspfad-Abschnitte des Dīghanikāya (S.Ph.S. 45 ff.) werden statt dessen eine Reihe von Einzelheiten aufgezählt, die der Jünger beobachtet. Abgesehen von der im Beginn der Aufzählung erwähnten Schonung aller Keime und Pflanzen, die sich wie eine Erweiterung des 1. Hauptgebotes ausnimmt, enthalten die betreffenden Vorschriften zum großen Teile nichts anderes als eine Umschreibung des Yoga-Begriffs *aparigraha*. Zunächst handelt es sich dabei um dasjenige, was man gewöhnlich als die zu den fünf auch für die Laien verbindlichen Geboten hinzukommenden fünf besonderen Ordensregeln (besser: Gebote der Jüngerschaft) bezeichnet, nämlich: nur eine

Mahlzeit am Tage zu halten und nicht mehr am Abend Speise zu genießen, Tanz-, Gesang-, Musik- und Schauspielaufführungen nicht zu besuchen, sich des Gebrauchs von Kränzen, Wohlgerüchen, Salben, Schmucksachen zu enthalten, nicht auf hohem oder üppigem Lager zu ruhen, kein Gold und Silber anzunehmen. Aber in einer noch viel weitergehenden Weise wird dann der Begriff *aparigraha*, die Fernhaltung von aller Geschäftigkeit, Zerstreuung und Gewinnsucht des äußeren Lebens in allen Einzelheiten ausgemalt: der Jünger des Pfades meidet alle Teilnahme am Geschäftsleben, an dem unehrlichen Gebahren in Handel und Wandel, an allerhand Volksbelustigungen und Spielereien usw., endlich auch die Ausübung aller möglicher niederer Künste zum Zwecke des Gelderwerbs (auf diesen kulturhistorisch nicht uninteressanten Abschnitt ist schon oben Bd. 1, S. 129 hingewiesen worden). Auf die Einzelheiten kann hier nicht weiter eingegangen werden.

Der Sīla-Abschnitt des Sāmaññaphalasutta (und der Paralleltexte des Dīghanikāya) ist mit dem Vorstehenden abgeschlossen. Er entspricht insoweit ziemlich genau dem *yama* des Yogasūtra (II, 30), nur daß der Begriff *aparigraha* in konkreten Einzelheiten umschrieben wird. Es fragt sich, ob wir auch den weiteren Yogastufen in dem Heilspfad-Abschnitte des Dīghanikāya begegnen. Die zweite Stufe des Yogapfades, *niyama*, umfaßt äußere und innere Reinheit, Zufriedenheit, *tapas*, Rezitation heiliger Texte oder Formeln (*svādhyāya*) und Verehrung des Īśvara (Y.S. II, 32). Was zunächst Īśvara, den göttlichen Herrn und Meister, den Ur-Guru des Yoga, betrifft, so ist an seine Stelle im Buddhismus eben der menschlich-übermenschliche Lehrer, der Buddha, getreten (die im Y.S. I, 24. 25 von Īśvara hervorgehobenen Merkmale, daß er frei von sündiger Leidenschaft und den Folgen des Karma ist, und daß der bei allen vorhandene Keim des Allwissens bei ihm zur höchsten Entfaltung gekommen ist, treffen im Sinne der buddhistischen Auffassung auch für den Buddha zu), und von der Bedeutung, die der Verehrung des Meisters im Buddhismus zukommt, ist bereits (Bd. 1, S. 139 f.) die Rede gewesen. Im Sāmaññaphalasutta wird diese Verehrung als Tatsache vorausgesetzt (vgl. die Formel in 40), nicht als Gebot erwähnt. Ebensowenig wird von der Rezitation heiliger Texte ausdrücklich etwas gesagt;

3*

welche Rolle sie in Wirklichkeit im Buddhismus gespielt hat, geht schon aus dem Dasein und dem Umfang der Texte, aus der ganzen hingebenden Sorgfalt, die auf die Bewahrung und Überlieferung des Buddhawortes gewendet worden ist, zur Genüge hervor. Der Umfang dieser Texte, ihre eigentümliche Rhythmik (siehe darüber Bd. 1, S. 107), die vielen Wiederholungen und manches andere wird nur verständlich, wenn wir ins Auge fassen, daß sie nicht einem bloßen theoretischen Bedürfnis, wie wir es nach abendländischen Begriffen uns vielleicht denken, sondern in erster Linie eben nach indischer Weise dem Zwecke der Rezitation und Meditation dienten. Für das Wissens- und Glaubensbedürfnis, so wird immer wiederholt, ist ja schon in dem kurzen „Satze vom Leiden" alles enthalten. — Was dann das im Yogasystem mit zu *niyama* gerechnete *tapas* betrifft, so ist es für den Buddhismus ja gerade charakteristisch, daß dieses Tapas, die äußere Askese, in ihm keine Rolle spielt. Die Legende (siehe Bd. 1, S. 52 ff.) erzählt, wie Buddha vor seiner Erleuchtung selbst alle Stufen asketischer Selbstqual bis zur Neige durchkostet, sich aber dann von ihr abwendet, weil er erkennt, daß sie nicht zum höchsten geistigen Ziele führt. In der Predigt von Benares stellt er dann die Lehre des mittleren Pfades auf, der sich von den Ausschweifungen der Sinnenlust, wie den Auswüchsen der Askese in gleicher Weise fernhält. Nur diesen Auswüchsen, nicht aller Askese überhaupt, ist Buddha entgegengetreten. („Wenn durch das Tapas, das ein Brahman übt, seine guten Eigenschaften sich vermindern, die schlechten zunehmen, ein solches Tapas weise ich zurück; wenn aber die guten Eigenschaften dadurch wachsen und die schlechten abnehmen, ein solches Tapas lasse ich gelten", Aṅguttaranikāya V, p. 191.) Von der Askese selbst wird nur gesagt, daß sie nicht das Entscheidende sei, nicht dasjenige, worauf es eigentlich ankommt. (Das Thema wird näher erörtert im Kassapa-Sīhanāda-Sutta des Dīghanikāya.) Aller Nachdruck liegt im Buddhismus auf dem Geistigen; das Ringen, das der Buddha dem Jünger zur Pflicht macht, ist ein geistiges Ringen. Bis zu einem gewissen Grade mochte auch der buddhistische Jünger dabei sich der Askese als eines untergeordneten Hilfsmittels bedienen, und in den Texten wird das Wort *tapo* (= skr. *tapas*) gelegentlich auch im Sinne eines normalen Heilsstrebens verwendet (z. B. Thera-Gāthā 631). Dabei ist daran zu erinnern, daß es auch einen höheren, geistigeren Tapasbegriff in Indien gab: die Hinnahme der vom Leben, also im Sinne der indischen Lehre vom Karma auferlegten Leiden als eines Mittels der Läuterung (vgl. Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad V, 11). Vielleicht liegen dem Yogasūtra schon ähnliche Auffassungen

zugrunde. Im übrigen ist zu berücksichtigen, daß gerade im Yogasūtra *tapas* nur ganz nebenbei erwähnt wird und keine wesentliche Rolle spielt, so daß also auch in diesem Punkte das Yogasūtra eher mit dem Buddhismus übereinstimmt, als sich von ihm unterscheidet. Hinsichtlich der beiden noch verbleibenden Teile des *niyama*, Reinheit *(śauca)* und Zufriedenheit *(saṃtoṣa)*, ist zu sagen, daß Buddha die innere Reinheit über die äußere stellt (Einzelheiten auch hier im Kassapa-Sīhanāda-Sutta); die Forderung der Zufriedenheit mit all dem, was das äußere Leben bringt, stimmt mit dem Yogasūtra überein. Die Notwendigkeit heiteren Gleichmuts für den Jünger des Pfades wird im Buddhismus immer betont. Der betreffende Abschnitt (66) des Sāmaññaphalasutta *(kathañ ca .. bhikkhu santuṭṭho hoti)* vertritt in dieser Schilderung des Pfades gewissermaßen auch äußerlich die Stelle, die im Yogasūtra *niyama* als die zweite Stufe des Pfades einnimmt. Daß gerade dieses mehr auf Äußerliches sich beziehende Glied des Yogapfades im buddhistischen Pfade zurücktritt, entspricht dem ganzen Wesen des Buddhismus, und es darf hier im Interesse des richtigen Verständnisses der buddhistischen Ethik erinnert werden an jenen Abschnitt (27) des Itivuttaka, in dem gesagt wird, daß alle Handlungen äußerer Verdienstlichkeit nicht ein Sechzehntel der Liebe (*mettā*, siehe oben S. 28) wert seien. Auch den mit ihm über solche Dinge sich unterredenden Asketen Kassapa weist Buddha darauf hin, daß nicht Beobachtung irgendwelcher Äußerlichkeiten, sondern Vollkommenheit im sittlichen Wandel, in der geistigen Selbstzucht und im Wissen den Jünger dem Ziele näher bringe, und nur einem liebevollen Herzen, das allen Haß und alle Feindschaft in sich überwunden hat, die Befreiung winke, worauf Kassapa nachdenklich äußert, wie schwer doch der Weg des Asketentums und Brahmanentums (hier im Sinne des echten Buddha-Strebens) zu gehen sei (Kassapa-Sīhanāda-Sutta 15).

Dem mit den erwähnten Einschränkungen dem *niyama* des Yogasūtra an die Seite gestellten Abschnitt des Sāmaññaphala-Sutta (66) geht ein anderer voraus, in dem die Rede ist von derjenigen Eigenschaft, die der ganzen Haltung des buddhistischen Jüngers vor allen anderen ihr charakteristisches Gepräge gibt, der besonnenen Bewußtheit oder wachsamen Besonnenheit *(satisampajañña)*, die Buddha den Jüngern anzuempfehlen nicht müde wird. Wie Buddha in allen Lagen des Lebens immer „besonnen und bewußt" *(sato sampa-*

jāno) erscheint — schon bei der Betrachtung der Legende ist darauf hingewiesen worden (siehe Bd. 1, S. 33f.) —, so wird auch in dem betreffenden Abschnitt des Sāmaññaphala-Sutta (65) hervorgehoben, wie der Jünger jeden Blick, jede Bewegung, jede Handlung, jede Verrichtung des Körpers mit diesem besonnenen Bewußtsein begleiten, wie er in allen Lebenslagen, im Gehen, Stehen und Sitzen, im Reden und im Schweigen, im Wachen und selbst im Schlafe dieses besonnene Bewußtsein sich bewahren soll. Ähnlich wird im Majjhimanikāya (III, p. 252) *sammāsati*, die siebente Stufe des achtgliedrigen Pfades erklärt. Dieses Gebot, gewissermaßen alle im Gebiete des Leiblichen und Seelischen verlaufenden Lebensäußerungen mit Bewußtsein zu durchdringen, in die Sphäre des Bewußten zu erheben, hat im Buddhismus eine tiefe Bedeutung. Schon mehrfach hat sich gezeigt, und bei der ferneren Betrachtung wird es sich immer wieder ergeben, wie das Ziel der im buddhistischen „Pfade" zu verrichtenden Seelenarbeit die Beherrschung des *saṃskāra*, also desjenigen ist, was im gewöhnlichen Zustande des Leiblichen und Seelischen das Unterbewußte ist, die im Unterbewußten wirksamen Bildekräfte darstellt. In diesem *saṃskāra* liegt ja nach der indischen Auffassung letzten Endes auch der Keim zur Wiedergeburt, den der Jünger vernichten will. Es muß daher sein Bestreben dahin gehen, aus dem Unterbewußten gleichsam alles heraufzuholen und in die Sphäre des Bewußtseins zu erheben. Darum ist es für ihn wichtig, daß er alles, was er tut, mit wachem Bewußtsein begleite. Von der größten Bedeutung vollends ist die Wahrung des besonnenen Bewußtseins in den verschiedenen Stufen der geistigen Konzentration und Meditation. Wer, so wird gesagt, in dieser wichtigen Eigenschaft sich schwach zeigt, fällt vor allen anderen leicht in Māra's Schlingen. (Vgl. Majjh. III, p. 94.) In der achtgliedrigen Formel geht darum *sammāsati*, die „rechte Besonnenheit" der „rechten Versenkung" oder Meditation *(sammā-*

samādhi) unmittelbar voran. Sie steht als Vorstufe der Meditation schon in engster Beziehung zu demjenigen Gebiet, dessen Betrachtung der folgende Abschnitt gewidmet ist. (Auch in der beachtenswerten Konkordanz Majjh. I, p. 301 wird, wie rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben zu *sīla*, so rechtes Streben und rechtes Sichbesinnen zur Meditation, zum *samādhi*-Abschnitte gestellt.)

c. 2. Stufe: Meditation *(samādhi)*.

Schon die achtgliedrige Formel, die die Meditation oder Versenkung *(samādhi)* als die oberste Stufe des Pfades hinstellt, für die alles andere nur Vorstufe ist, läßt den „Pfad" als einen Pfad der Meditation erscheinen und bringt damit die Bedeutung der Meditation innerhalb der buddhistischen Norm klar zum Ausdruck. Durch die Meditation hindurch geht im Buddhismus der Weg zur Erkenntnis, sie ist der Schlüssel zum höheren Bewußtsein, das eigentliche Mittel, durch das sich der Jünger die Befreiung aus den Fesseln des sinnlichen Daseins erkämpft. Dabei muß aber zu einem richtigen Verständnis immer das Verhältnis dieser Meditation zu der im vorausgehenden Abschnitt geschilderten Ethik im Gedächtnis behalten werden: nur wenn sie „vom rechten Verhalten getragen und durchdrungen ist, kann Meditation segensreich und fruchtbringend sein", lehrt Buddha die Jünger. Die Ziele, die der Buddhismus in Aussicht stellt, können also nicht durch eine im Widerspruch mit jener sittlichen Zucht geübte Meditation erschlichen werden. Wer ohne rechte innere Vorbereitung und ohne die rechten Wege zu kennen, die Meditation suchen wollte, gliche, so wird von Buddha in einem bemerkenswerten Gleichnisse (Anguttara IV, p. 418) ausgeführt, der ungeschickten Gebirgskuh *(gāvī pabbateyyā)*, die in jugendlicher Unreife, ohne Ortskenntnis und Erfahrung im Wandeln rauher Bergespfade, von der Begierde getrieben, neue unbekannte Gegenden auf-

zusuchen, neue ungewohnte Kräuter zu fressen und an fremden Wässern sich zu laben, es nicht verstünde, sachgemäß Schritt für Schritt zu machen. Sie würde weder zu den erträumten Kräutern und Wässern gelangen, noch auch würde sie heil sich zurückfinden zu ihrer Alm, von der sie ihr neugieriger Drang in die Ferne getrieben. „Und warum dies, ihr Jünger? Weil sie eben die jugendliche, unreife, nicht ortskundige Gebirgskuh ist, die es nicht versteht, rauhe Bergespfade zu wandeln.“ Ebenso, wie dieser ungeschickten Almkuh, meint Buddha, erginge es dem Jünger, der, ohne die rechten Wege zu kennen, zu den vier Stufen der Meditation sich erheben wollte. Er würde nicht nur die geistigen Höhen, die er sucht, nicht erreichen, sondern ernstlich Schaden nehmen, und nicht mehr heil dahin, von wo er ausgegangen (d. h. zu der Stätte seines früheren Bewußtseins) zurückfinden. So würde er, wie Buddha es ausdrückt, dastehen als einer, der „nach beiden Richtungen hin (d. h. sowohl für das gewöhnliche Weltleben wie für das höhere geistige Leben) alle Chancen verloren hat“ *(ubhato parihīno)*. Hinter der Nüchternheit und scheinbaren Trivialität solcher Gleichnisse Buddhas verbergen sich oft bemerkenswerte Tiefen, wie hier der Vergleich des Emporstrebens zu den geistigen Höhen der Meditation mit dem Wandeln rauher Bergespfade, und noch manches andere, was dem oberflächlichen Hörer durch die gewählte groteske Ausdrucksform des Gedankens vielleicht gerade mit Absicht verschleiert werden sollte. Nur wer ganz und gar fest steht im ethischen Verhalten, in der sittlichen Zucht, und genau die vorgezeichneten Wege kennt und beachtet, hat im Sinne Buddhas die Möglichkeit, schon in diesem gegenwärtigen Leben zu dem zu gelangen, was im Buddhismus die „rechte Meditation“ genannt wird. Es ist schon betont worden, daß in diesem seinem Verhältnisse zur Ethik der buddhistische Pfad der Meditation mit dem Pfade des Yoga übereinstimmt.

Zwischen die schon erörterten Stufen des *yamu* und *niyama* (von denen die erste auch im buddhistischen Pfade ganz, die zweite mit Einschränkungen enthalten ist) und die eigentliche Meditation stellt das Yogasystem noch drei Vorstufen: *āsana*, *prāṇāyāma* und *pratyāhāra*, deren erste die Körperhaltung, die zweite die Beherrschung des Atems, die dritte die Beherrschung der Sinne betrifft (vgl. oben S. 17). Sie sind der Sache nach auch im Buddhismus vorhanden, im Heilspfadschema des Dīghanikāya werden aber nur die erste und die dritte dieser Vorstufen, und zwar in umgekehrter Reihenfolge, erwähnt. Die Lehre von der Körperhaltung bei der Meditation, vom sog. „Sitz" *(āsana)* ist von den Indern mit großer Künstlichkeit entwickelt worden und hat namentlich in den Lehrbüchern des Haṭhayoga eine nur für indische Verhältnisse passende eigenartige Ausgestaltung erfahren. Von diesen Künstlichkeiten sieht das Yogasystem des Patañjali ab, es verlangt nur die Festigkeit und Behaglichkeit der Haltung, wie sie insonderheit durch die Vorstellung des Unendlichen eingegeben werde (II, 46. 47). Der Buddhismus, der, seinem Grundsatze getreu, nur dem Geistigen entscheidenden Wert beizumessen, auf Künstlichkeit der Körperhaltung keinen Wert legen kann, stimmt also in dieser Hinsicht mit dem Yogasystem überein, und wie in diesem System, so wird auch im Heilspfadschema des Dīghanikāya (S.Ph.S. 67) der „Sitz" *(senāsana)* als eine Voraussetzung der Meditation immerhin erwähnt. Die Sitte des Sitzens mit untergeschlagenen Beinen *(paryaṅka*, Pali *pallaṅka)* war auch bei den indischen Buddhisten eine weit verbreitete. Buddha selbst wird in zahllosen Abbildungen und Skulpturen in diesem Sitze dargestellt. Die Legende (siehe oben Bd. 1, S. 40) erzählt, wie er schon als Kind unter dem Rosenapfelbaume meditierend unwillkürlich die Haltung des Paryaṅka-Sitzes einnimmt, und der an der Nairañjanā sich kasteiende, wie der unter dem Bodhibaume zum Buddha erwachende Bodhisattva werden durchaus in jener Stellung des Sitzens mit untergeschlagenen Beinen vorgestellt. Wenn auch in dem betreffenden Abschnitt des Dīghanikāya (S.Ph.S. 67) der Paryaṅka-Sitz erwähnt wird, so geschieht dies, weil im ganzen Zusammenhange von indischen Verhältnissen die Rede ist. Daß der Buddhismus auch hier bei seiner universalen Tendenz auf die Festhaltung des spezifisch Indischen keinen Wert legt, erhellt am besten aus der Tatsache, daß Maitreya, der Buddha der Zukunft, nach europäischer Art sitzend dargestellt wird. Von allgemeinerer Bedeutung ist im Dīghanikāya die Vorschrift der geraden Körperhaltung *(uju-kāya)*. Der ganze Absatz ist als Parallele zum Yogasūtra von Interesse. — Nicht erwähnt wird in jenem Abschnitte

der *prāṇāyāma*, die Atembeherrschung bzw. Atemhemmung des Yoga. Aus anderen Stellen des Kanons geht aber hervor, daß auch Buddha dem körperlichen Atem Aufmerksamkeit geschenkt, und daß er sie anderen empfohlen hat. Daß ein Zusammenhang zwischen der Konzentration des Geistes und der Beherrschung des Atems besteht, scheint eine allgemein-indische Yogaerfahrung zu sein (vgl. Y.S. II, 53), und wird schon in den Upanischaden ausgesprochen. (Chāndogya-Upaniṣad 6, 8, 2: *prāṇabandhanaṃ manaḥ* „das Geistige [*manas*] ist verbunden mit dem Atem [*prāṇa*]." Auf die Einzelheiten der Lehre kann hier nicht eingegangen werden, hingewiesen sei nur darauf, daß im Buddhismus der Atem als *kāyasaṅkhāra*, als Saṃskāra des Körpers bezeichnet wird (Majjh. I, p. 301). In diesem Ausdruck liegt, daß, wie nach indisch-buddhistischer (und Yoga-) Anschauung im Unterbewußtsein die Bildekräfte *(saṃskāra)* für das bewußte Geistige liegen, so im Atem die Bildekräfte, die Saṃskāra's für die Gestaltung des Körperlichen. In alle diese Saṃskāra's, diese Bildekräfte hineinzuarbeiten und sie zu beherrschen, ist aber Ziel des Buddhismus wie des Yoga. Der Saṃskāra wird im Buddhismus (vgl. Dhammapada 154) geradezu als der Baumeister hingestellt, der das Haus der Körperlichkeit gezimmert hat. Ihm gilt es, um die Befreiung zu erreichen, vor allem beizukommen. So erklärt es sich, daß auch im Buddhismus der Beherrschung des Atems, weil dieser auch mit dem Saṃskāra etwas zu tun hat, eine gewisse, nur aus den Tiefen der Yogalehre heraus zu verstehende Bedeutung beigemessen wird. Von künstlicher Atemhemmung (wie im Yoga) ist dabei im Buddhismus nicht eigentlich die Rede. (Sie spielt nur eine Rolle in der Askese, die Buddha vor seiner Erleuchtung eine Zeitlang geübt, dann aber verworfen hat [siehe Bd. 1, S. 52 f.)]. Es heißt zunächst nur, daß der Übende die einzelnen Atemzüge mit seinem Bewußtsein begleiten soll. (So schon Vinaya III, p. 70, ähnlich Saṃy. V, p. 323, Aṅg. V, p. 311. In Saṃyuttanikāya ist ein längeres Kapitel, das Ānāpāna-Saṃyutta „der Abschnitt vom Aus- und Einatmen", ganz diesem Gegenstande gewidmet; p. 315 ist von dem günstigen Einfluß der Atemübung auf die Ruhe des Körpers die Rede.) Es handelt sich also um eine spezielle Anwendung der „besonnenen Bewußtheit" *(satisampajañña)*, von der oben die Rede war, auf das Gebiet des Atems. Über das Unbewußte, das in ihm als Bildekraft *(saṃskāra)* wirkt, gewinnt der Jünger die Herrschaft, sowie er es „erschaut", d. h. es sich zum Bewußtsein bringt. Insofern ist Buddhas Ermahnung zur „besonnenen Bewußtheit" nichts Untergeordnetes oder Nebensächliches, sondern etwas, das zur eigentlichen Hauptsache des ganzen

Heilsstrebens in unmittelbarster Beziehung steht. Bewußte Beherrschung der Atemerscheinungen also ist es, was der buddhistische Jünger zunächst anstrebt, die völlige Hemmung oder Unterdrückung des Atems (entsprechend dem *prāṇāyāma* des Yoga, Y.S. II, 49) ergibt sich dann nach der der buddhistischen Lehre von selbst, wenn die vierte Meditationsstufe (das vierte Dhyāna) erreicht ist (Ang. IV, p. 409).

Die fünfte Stufe des Yogapfades, *pratyāhāra*, die Beherrschung der Sinne oder Zurückziehung der Sinnesorgane von den Sinnesobjekten (Y.S. II, 54. 55) ist ein von der ganzen Yogaentwicklung nicht zu trennendes, allgemein indisches Bestreben, von dem z. B. in gewissen Abschnitten des Mahābhārata fast auf jeder Seite die Rede ist (im Yogasūtra handelt es sich ja nur um eine bestimmte Art der Festlegung von Lehren, die schon lange existierten, und nur unter diesem Gesichtspunkte wird hier immer der Vergleich mit jenem Texte gezogen). Wir werden daher nicht überrascht sein, der „Beherrschung der Sinnesorgane" auch im Heilspfadschema des Dīghanikāya zu begegnen. Sie wird dort (S.Ph.S. 64) in bildhafter Anschaulichkeit die „Bewachung der Tore der Sinne" genannt (bzw. in verbaler Wendung: *bhikkhu indriyesu guttadvāro hoti*), und schon vor der „besonnenen Bewußtheit", der Zufriedenheit und der Körperhaltung *(senāsana)*, also an einer etwas anderen Stelle als im Yogasūtra, erwähnt. Auch im Buddhismus ist das Streben, ganz wie im Yoga, bis auf die vollständige Ausschaltung aller Eindrücke des Gesichts, Gehörs, Geruchs usw. gerichtet, und im Mahāparinibbānasutta (ed. Childers, p. 44 f., siehe Bd. 1, S. 74) ist davon die Rede, wie Buddha es in dieser Kunst, die Tore der Sinne zu verschließen, zur Meisterschaft gebracht hat, so daß er einmal, wie bei einem starken Gewitter der Blitz in seiner unmittelbaren Nähe einschlägt und 2 Bauern und 4 Ochsen tötet, in der Meditation nichts von all dem hört und sieht. Damit ist die unmittelbare Vorstufe der geistigen Konzentration erreicht, deren Erörterung die folgenden Abschnitte (S.Ph.S. 75 ff.) gewidmet sind.

Im Yoga werden die bisher erörterten Stufen als die Vorstufe, der Vorhof *(bahiraṅga)* bezeichnet (vgl. Y.S. III, 7), so daß die eigentliche Meditation (bzw. deren höchste Stufe, der *nirbīja-samādhi*, III, 8) im Sinne jener Lehren gewissermaßen als das Allerheiligste, als das Innere *(antaraṅga)* des Yoga zu betrachten ist. Daher wird auch im Buddhismus der Jünger ermahnt, diesem Gebiete nur in einem Zustande voll-

ständiger Läuterung des Innern zu nahen, und der Meditationsabschnitt des Dīghanikāya nennt an dieser Stelle (S.Ph.S. 68) noch fünf Fesseln oder störende Gemütsaffekte, von denen der Jünger sich vor dem Eintritt in die Meditation völlig befreit haben muß: alle (etwa noch versteckt in ihm vorhandene) weltliche Begierde (*(abhijjhā loke)*, aller Wunsch, anderen Wesen zu schaden und aller Haß *(vyāpāda-padosa)*, Trägheit und Verschlafenheit *(thīna-middhaṃ*, vgl. *styāna* und *ālasya* des Y.S. I, 30), Eitelkeit und Geringschätzung *(uddhacca-kukkucca*, andere verstehen vielleicht richtiger: „Ängstlichkeit und Unruhe"), und endlich aller Zweifel *(vicikicchā)* hinsichtlich des rechten Weges. (In der Buddha-Legende erscheinen die hier genannten feindlichen Mächte als das Heer des Māra, das der Bodhisattva in die Flucht schlägt, ehe er sich unter dem Bodhibaum zur ersten Stufe der Beschauung erhebt.) Der Jünger vertreibt die Feinde seines Innern, indem er „lichtbewußt" *(ālokasaññī)*, in wachsamer Besinnung, beruhigten Geistes durch Gedanken des Mitgefühls mit allen Wesen seine Seele läutert. Hat er sich dann durch solche (gewissermaßen vorbereitende) Betrachtung von allen störenden Regungen des Gemüts befreit, so ist ihm — es wird das in einer Reihe von Gleichnissen anschaulich ausgemalt — zumute, wie einem, der eine drückende Schuld abgetragen hat, oder von schmerzhafter, die Körperkräfte aufzehrender Krankheit genesen, oder aus Gefängnis oder Leibeigenschaft frei geworden ist, oder der aus öder, gefahrvoller Waldwildnis glücklich den Weg in das heimliche sichere Dorf zurückgefunden hat (S.Ph.S. 69—74). So erwächst ihm aus dem Bewußtsein der Überwindung jener Hindernisse zuerst ein Gefühl von Befriedigung *(pāmujjaṃ)*, aus der Befriedigung Freude *(pīti)*, aus der Freude Ruhe des Körpers, aus der Ruhe Wohlbehagen *(sukhaṃ)*, und indem der Geist also von Seligkeit durchdrungen ist, erreicht er die Konzentration *(samādhiyati* als Zeitwort zu *samādhi)*.

In diesem Zustande der Konzentration erhebt er sich dann von der ersten bis zur vierten Stufe der Beschauung, des „Sinnens" *(dhyāna*, Pali *jhāna)*. Die Schilderung jener vier Stufen der Meditation wird, wie in jenem Hauptabschnitte des Dīghanikāya, so noch an vielen anderen Stellen des Kanons in stereotyper Formel gegeben (z. B. Aṅg. III, p. 25ff., IV, p. 410; 419ff.). Auch die nördlichen Sanskrittexte stimmen überein; so werden im Lalitavistara sowohl bei der Meditation des jugendlichen Bodhisattva unter dem Rosenapfelbaum wie bei der Meditation des unter dem Bodhibaum zum Buddha erwachenden Bodhisattva die vier Stufen im wesentlichen mit demselben Wortlaute beschrieben wie im Palikanon. Auf der ersten Stufe, so wird gesagt, ist Abgeschiedenheit von allen niederen Begierden erreicht, aber noch eine Vorstellung von Objekten vorhanden, und den ganzen Körper durchdringt ein aus der Abgeschiedenheit *(viveka)* entsprungenes Gefühl freudigen Behagens *(pītisukha)*, das mit dem von einem Bader künstlich angeriebenen Schaum verglichen wird. Auf der zweiten Stufe macht sich der Meditierende keine Vorstellung von Gegenständen mehr, und der Geist ist in voller Beruhigung auf einen Punkt konzentriert *(ekodibhāva)*. Auch hier durchdringt den Körper ein aus der Konzentration *(samādhi)* entspringendes seliges Behagen. Es wird verglichen mit einem kühlen Strome, der im Innern eines nicht durch äußere Zuflüsse gespeisten Teiches seinen Ursprung hat. Auf der dritten Stufe schwindet jenes Gefühl freudigen Behagens; der Meditierende verharrt in Gleichmut und besonnener Bewußtheit *(sato sampajāno)*, und den Körper durchdringt „Seligkeit, die über Freude erhaben ist." Der Zustand wird verglichen mit dem von Lotosblumen, die, ohne die Oberfläche des Wassers zu erreichen, ganz von kühlem Wasser umspült sind. Auf der vierten Stufe endlich läßt der Meditierende alle Empfindungen von Lust und Leid hinter sich, er verharrt in der Lauterkeit be-

sonnenen Gleichmuts, der ganze Körper ist von geistiger Helle und Reinheit durchstrahlt. In diesem Zustande, so wird dann im Gleichnisse gesagt, ist der Jünger wie mit einem weißen Kleide angetan, das ihn vom Kopfe bis zu den Füßen ganz umhüllt, so daß auch nicht die kleinste Stelle des Körpers vom Weißen unbedeckt bleibt.

Das schon mehrfach zum Vergleiche mit der buddhistischen Lehre herangezogene Yogasūtra — III, 1ff. — unterscheidet zunächst drei Stufen der Konzentration: *dhāraṇā* „Konzentration" (i. e. S.), das Richten des Geistes auf einen Punkt, *dhyāna* „Sinnen", das Verharren in diesem Zustand, die Meditation i. e. S., *samādhi* „Versenkung", „Kontemplation", „Andacht", die höchste Stufe. Der Ausdruck „Sinnen" *(dhyāna*, Pali *jhāna)*, den der Buddhismus für alle vier Hauptstufen der Meditation gebraucht, steht also im Yogasūtra in einem bestimmten engeren Sinne. Ebenso ist *samādhi*, im Yogasūtra nur die Bezeichnung der obersten Stufe der Meditation, der eigentlichen „Versenkung", im Buddhismus die allgemeine Bezeichnung für das Gesamtgebiet der geistigen Konzentration und Meditation im weitesten Sinne, im wesentlichen also gleichbedeutend mit *dhyāna* bzw. *jhāna*. So wird im Pañcaṅgikavagga des Aṅguttaranikāya [Bd. III, p. 25f.] ausgeführt, wie *sammāsamādhi*, die „rechte Versenkung", die vier Stufen des *jhāna* in sich schließt, die dort mit genau denselben Ausdrücken und Gleichnissen beschrieben werden wie im Dīghanikāya. Jene an so zahlreichen Stellen des Kanons mit dem gleichen Wortlaute wiederkehrende Schilderung der Meditation gehört zu den in allen buddhistischen Texten am häufigsten berührten Gegenständen. Aus der Nichtfesthaltung der im Yoga üblichen Unterscheidung von *dhyāna* und *samādhi* im Buddhismus darf nicht gefolgert werden, daß die Lehre von der Meditation im Buddhismus etwa weniger durchgebildet wäre als im eigentlichen Yogasystem. Vielmehr weist der Buddhismus gerade in diesem Kapitel einen größeren Reichtum yogatechnischer Einzelheiten auf als etwa das Yogasūtra des Patañjali. — Dem Yogasystem gehören auch an die Ausdrücke *savitarka* und *savicāra*, die im Buddhismus als Merkmale der ersten Meditationsstufe gebraucht werden. *savitarka* bedeutet hier: „wobei noch eine Vorstellung sinnlicher Objekte vorhanden ist", während *vicāra*, wenigstens im Yogasūtra, sich auf die Vorstellung übersinnlich-ätherischer *(sūkṣma)* Objekte bezieht (Y.S. I, 44, 45). Die Meditation — das gilt für den Buddhismus wie für den Yoga im Sinne des

Yogasystems — nimmt von einem bestimmten Gegenstande, auf den die geistige Konzentration zu richten ist, ihren Ausgang, und früher (siehe Bd. 1, S. 132) war davon die Rede, wie Buddha in dieser Hinsicht den Jüngern nach ihrer individuellen Veranlagung verschiedene Konzentrationsübungen oder Aufgaben (sog. *kammaṭṭhāna*) gibt. Auf den höheren Stufen der Meditation werden diese Anhaltspunkte der Konzentration dann fallen gelassen, bis sich zuletzt der Zustand der reinen, von allem äußeren Sinnlichen abgezogenen geistigen Versenkung ergibt. Mit einer noch mehr als in jenem Hauptabschnitte an das Yogasūtra sich anschließenden Terminologie werden im Buddhismus zuweilen (z. B. Aṅg. IV, p. 300; Dīgh. III, p. 219; Majjh. III, p. 162) auch drei Stufen des *samādhi* unterschieden: eine erste Stufe, die noch mit der Vorstellung sinnlicher und übersinnlicher Objekte verbunden ist *(savitakko savicāro samādhi)*, eine zweite Stufe, wo bloß noch die Vorstellung übersinnlich-ätherischer Gegenstände vorhanden ist *(avitakko vicāramatto samādhi)*, und eine dritte Stufe, auf der beides abgestreift wird *(avitakko avicāro samādhi)*, die also alles dasjenige in sich begreifen würde, was im Sinne jener anderen Terminologie über dem ersten *jhāna* liegt. Im Buddhismus ist auch (z. B. Aṅg. III, p. 25) vom „fünfgliedrigen“ *(pañcaṅgika) samādhi* die Rede. Die Glieder sind die vier *jhāna*-Stufen, zu denen als fünftes „das Zeichen der Betrachtung“ *(paccavekkhaṇānimittaṃ)* hinzukommt. Unter dem „Zeichen“ *(nimittaṃ)* versteht die buddhistische Meditationslehre eine bestimmte übersinnliche Erscheinung, die sich als unmittelbares Ergebnis der Meditation einstellt und dem Meditierenden den Erfolg seines Übens bestätigt. Bei den untauglichen Konzentrationsversuchen des mit der unerfahrenen, nicht ortskundigen Gebirgskuh verglichenen Jüngers, der die rechten Wege der Meditation nicht kennt, ist von dem Ausbleiben des „Zeichens“ als einem charakteristischen Umstande die Rede (Aṅg. IV, p. 418). Als einst Buddha den Anuruddha und andere Jünger in ihrer Einsiedelei besucht (siehe Bd. 1, S. 131) und die Jünger nach dem Erfolge ihrer Übungen fragt, klagt ihm Anuruddha, daß sie mit der Erfassung des *nimittaṃ* nicht zurechtkämen; sie hätten zwar die fraglichen Erscheinungen zum Teil, könnten sie aber nicht festhalten. Da erzählt ihnen Buddha, wie er vor seiner Erleuchtung mit ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, und erst dann zu den richtigen Ergebnissen gelangte, als er der Reihe nach alle Hindernisse und Störungen rechter Meditation — Zweifel, Unaufmerksamkeit, Trägheit und Verschlafenheit, starre Benommenheit *(chambitattaṃ)*, mangelndes seelisches Gleichgewicht, Schwerfälligkeit, übermäßige Energie, zu ge-

ringe Energie, Zerstreutheit, übermäßige Selbstversunkenheit — durch beharrliches angestrengtes Ringen in sich überwunden hatte (Majjh. III, p. 157ff.). Einige der genannten Seelenfeinde werden von Buddha durch anschauliche Gleichnisse verdeutlicht. So gleicht die „starre Benommenheit" dem lähmenden Schreck des Wanderers, der auf einsamer Straße von zwei Mördern, einem zur Rechten und einem zur Linken, angefallen wird; mit der „übermäßigen Energie" ist es so, wie wenn jemand eine Wachtel allzu fest mit beiden Händen packt, so daß er sie totdrückt; bei der „zu geringen Energie", wie wenn die Wachtel nicht fest genug gehalten würde, so daß sie wieder den Händen entflattert. Mangelndes seelisches Gleichgewicht wird verglichen mit der allzu freudigen Erregtheit dessen, der einen Schatz sucht und gleich fünf auf einmal findet. Diese Bedeutung des „inneren Gleichgewichts" recht zu erfassen, ist für das Verständnis der buddhistischen Meditation von Wichtigkeit. Es handelt sich bei dieser Meditation im Sinne Buddhas nicht um irgendwelche Herabdämpfung des normalen Bewußtseins, also nicht um „extatische" oder „pathologische" Zustände, sondern um eine auf seelischer Läuterung und innerer Abgeklärtheit beruhende lichtvolle und kraftvolle Verstärkung und Konzentration der geistigen Kräfte.

Über den drei Stufen der Konzentration, Meditation und Kontemplation steht im Yogasystem noch der *nirbīja-samādhi*, durch den auch die unterbewußten Bildekräfte *(saṃskāra)* getroffen werden, womit dann der Keim zu wiederholtem Dasein vernichtet wird. Der technische Ausdruck für die Vernichtung des *saṃskāra* ist *nirodha*. Der buddhistische Pfad erstrebt dasselbe Ziel. Der Weg zur Erreichung des Zieles führt im Buddhismus aber noch durch eine ganze Stufenleiter von Bewußtseinszuständen (*viññāṇaṭṭhitiyo*, Aṅg. IV, p. 39), die über die vierte Meditationsstufe hinausliegen. Es sind jene schon im Mahāparinibbānasutta (siehe oben Bd. 1, S. 79) erwähnten Zustände, durch welche Buddha vor seinem Eingehen ins Parinirvana der Reihe nach hindurchgeht. Sie werden nicht in dem Meditationsabschnitte des Sāmaññaphala-Sutta, wohl aber sonst an zahlreichen Stellen des Kanons erwähnt und beschrieben. Auf das 4. Dhyāna folgt zunächst die Erhebung zur „Sphäre der Unendlichkeit des Raumäthers" (*ākāsānañcāya-*

tana), dann die Erhebung zur „Sphäre der Unendlichkeit des geistigen Bewußtseins" *(viññāṇañcāyatana)*, die nächste Stufe heißt die Erhebung zur „Sphäre des Nichts" *(ākiñcaññāyatana)*, ihr folgt die Erhebung zur „Sphäre jenseits von Bewußt und Nichtbewußt" *(nevasaññānāsaññāyatana)*. Die darauf folgende letzte Stufe, die den Jünger zur Erreichung des höchsten im irdischen Körper erreichbaren Zieles führt, heißt *saññāvedayitanirodha* „die (durch den Willen bewirkte) Auflösung von Wahrnehmungsbewußtsein *(saññā)* und Empfindung" oder „Auflösung" *(nirodha)* schlechtweg. So erhebt sich der Meditierende von Stufe zu Stufe zu immer höheren Bewußseinszuständen, und im Poṭṭhapāda-Sutta des Dīghanikāya (Abschnitt 16 und 17) ist davon die Rede, wie diese Entwicklung höherer und immer höherer Bewußtseinszustände (vgl. in 17: *tato amutra tato amutra anupubbena saññaggaṃ phusati)* durch die Vernichtung des jeweils vorausgehenden Bewußtseinszustandes im Wege methodischer Schulung *(sikkhā)* erreicht werden kann. Aṅg. IV, p. 410ff. werden die vier Dhyāna- und die anschließenden 4 Āyatana-Stufen (bis *nirodha)* als die neun Zustände des „Nacheinanderverweilens" *(anupubbavihārasamāpatti)* beschrieben. Den Ausdruck *samāpatti* (eigentlich „Erlangung, Erlangen einer Vollkommenheit") im Sinne einer Meditationsstufe kennt auch das Yogasūtra (I, 41—44). Was oben (siehe S. 10) als wesentliches Merkmal des Yoga hingestellt wurde, daß er nicht, wie die Philosophie und alles sonstige menschliche Erkenntnisstreben, innerhalb des gegebenen Bewußtseinszustandes verweilen und unter Zuhilfenahme der in ihm möglichen Erfahrungen und Vernunftschlüsse zu Erkenntnissen aufsteigen will, sondern daß er gerade den gegebenen Bewußtseinszustand zu überschreiten trachtet, trifft, wie sich aus all dem ergibt, voll und ganz auch für den Buddhismus, für das sich in dem buddhistischen „Pfade" auslebende Erkenntnis- und Heilsstreben zu, und in der Schil-

derung der Bewußtseinsstufen geht der Buddhismus sogar viel mehr ins einzelne als das Yogasūtra. Bei dem Bewußtseinsproblem verweilen die buddhistischen Texte, oder, wie wir wohl sagen dürfen, die Unterweisungen Buddhas mit besonderer Ausführlichkeit.

Weil die Erreichung jeder höheren Bewußtseinsstufe die Überwindung der vorausgehenden in der Weise zur Voraussetzung hat, daß alles, was den Inhalt jener früheren Bewußtseinsstufe bildete, als nicht mehr vorhanden, als wesenlos empfunden wird (vgl. Majjh. III, p. 104; Aṅg. IV, p. 410f.), werden die einzelnen Stufen auch als Stufen der Lösung oder Loslösung (*vimokha*) bezeichnet. Als solche begegnen sie auch im Mahāparinibbānasutta (p. 30 ed. Childers). Der Erhebung zur „Sphäre der Unendlichkeit des Raumäthers" gehen hier drei Stufen voraus, bei denen noch ein Schauen von Formen- (oder Farben-) Erscheinungen vorhanden ist, auf der dritten Stufe ist der Meditierende ganz der Betrachtung der Schönheit dieser Erscheinungen hingegeben (*subhaṃ adhimutto*). Bei dem Schauen von Farbenerscheinungen kann das Bewußtsein des Meditierenden eine ganze Farbenskala durchlaufen; so ergeben sich dann die „acht Stufen des Überwindens" (*abhibhāyatanāni*), von denen a. a. O. p. 28 (und auch anderwärts vielfach) die Rede ist. Es handelt sich hier durchweg um ein Schauen übersinnlicher Erscheinungen, die sich im Zusammenhang mit dem als Ausgangspunkt der Meditation gewählten Gegenstande der Konzentration (*kammaṭṭhāna*) ergeben. Eine spezielle technische Bezeichnung für ein solches *kammaṭṭhāna* ist *kasiṇa* (Aṅg. I, p. 41f. u. a.).

Die Stufenleiter der Bewußtseinszustände wird auch so aufgestellt, daß ausgegangen wird vom Bewußtsein der Elemente. Der Meditierende nimmt dabei den Ausgangspunkt vom Elemente Erde (*paṭhavī*); nachdem er eine Zeitlang auf die Erde sein Bewußtsein konzentriert, im Erdenbewußtsein (*paṭhavī*-

saññā) verweilt hat, erhebt er sich entweder unmittelbar zum Bewußtsein der Unendlichkeit des Raumäthers (so z. B. Majjh. III, p. 105ff.) oder er durchläuft in seinem Bewußtsein der Reihe nach die Stufen der Elemente Erde, Wasser *(āpo)*, Luft *(vāyo)*, Feuer *(tejo)* in der Weise, daß er der Reihe nach die Empfindungen der Erde, des Wassers, der Luft, des Feuers in seinem Bewußtsein auslöscht. (So z. B. Aṅg. V, p. 7, 318, 353 u. a.) An das Feuer schließt sich dann (gewissermaßen als fünfter Aggregatzustand) das Element Äther *(ākāsa)*: zum Bewußtsein dieses Elementes erhebt sich der Meditierende, wenn er aus dem Feuerbewußtsein *(tejosaññā)* übergeht zur „Sphäre der Unendlichkeit des Raumäthers" *(ākāsānañcāyatana)*. Auf der nächsten Stufe *(viññāṇañcāyatana)* hat er dann auch dieses Bewußtsein des Äthers in sich ausgelöscht und nur noch die Empfindung der Unendlichkeit des geistigen Bewußtseins. Indem er auch diese Stufe hinter sich läßt, steht er dann auf der nächsten, der „Erhebung zur Sphäre des Nichts" *(ākiñcaññāyatana)*, dem Nichts gegenüber. Dieses „Gegenüberstehen dem Nichts" bedeutet im Buddhismus aber noch keineswegs einen endgültigen Zustand, sondern nur einen Durchgangspunkt zu weiteren Stufen des Bewußtseins. Auch diese Empfindung des Nichts muß der Meditierende in sich auslöschen, und wenn ihm dies gelungen ist, weilt er im *nevasaññānāsaññāyatana*, auf der „Stufe jenseits von Bewußt und Nichtbewußt". Wenn er dann „nicht mehr das Bewußtsein dieser und nicht mehr das Bewußtsein jener Welt hat", erhebt er sich zur letzten und höchsten Stufe der Auslöschung, des *nirodha;* diese Stufe, so wird in den Texten (Aṅg. V, p. 7, 354 u. a.) gesagt, ist bereits „das Friedvolle, Hocherhabene *(paṇītaṃ)*, die Auslöschung der Saṃskāra's *(sabbasaṅkhārasamatho)*, die restlose Vernichtung aller Leidenschaft, das Nirvana *(nibbāna)*."

Der Anfang dieser Bewußtseins-Stufenleiter zeigt, wie Stufen des Bewußtseins sich berühren mit den Sphären der

einzelnen Elemente, und dieser Gesichtspunkt wird im Buddhismus auch weiterhin festgehalten: die einzelnen Bewußtseinssphären erscheinen zugleich als bestimmte Weltsphären *(dhātu)*. Die Begriffe „Bewußtseinsstufen" und „Welten" oder „Weltsphären" gehen im Buddhismus vollständig ineinander über, und alles, was Buddha in scheinbar so phantastischer Weise über verschiedene Weltensphären lehrt, bezieht sich eben nur auf die geschilderten Erfahrungen des meditativen Bewußtseins. Es hat darum auch gar keinen Sinn, wie manche, z. B. Spence Hardy, getan haben, das buddhistische „Weltsystem" vom Standpunkte der modernen Astronomie zu kritisieren und ins Lächerliche zu ziehen, denn der Standpunkt des äußeren Bewußtseins, den die Astronomie diesen Dingen gegenüber einnimmt, ist eben gar nicht derjenige des Buddha. Alles was für die moderne Wissenschaft das Stoffliche, das Reale ist, erscheint dem Buddhisten schon auf der zweiten Meditationsstufe ausgelöscht, ins Nichts versunken, und ebenso sind alle die geistigen Erlebnisse, denen der buddhistische Jünger auf diesen Stufen der Meditation begegnet, für den Astronomen ein Nichts. Indem der Meditierende zu bestimmten höheren Stufen des Bewußtseins aufsteigt, erhebt er sich dabei im Sinne Buddhas zu ebenso vielen Weltensphären oder Weltenplänen. Und zu jeder dieser Weltsphären gehört eine entsprechende Kategorie von Weltwesen, ja wir dürfen vom Standpunkte des Buddhismus wohl sagen, sie besteht im Grunde aus nichts anderem als solchen geistigen Wesenheiten. Denn jede materialistische Vorstellung ist dem Buddhismus fremd, auch bei den Weltsphären ist also nur an Geistiges, nicht an irgendwie Materielles zu denken. In den buddhistischen Texten selbst tritt die Beziehung deutlich hervor, so wird z. B. im Saṅkhāruppatti-Sutta des Majjhimanikāya (III, Nr. 120) gesagt, wie zu jeder der Āyatana-Bewußtseinsstufen eine bestimmte Klasse von Göttern *(deva)* gehört (in deren Bewußtsein der Meditie-

rende auf der betreffenden Stufe gewissermaßen eintaucht.) In diesem Sinne werden die einzelnen Bewußtseinsstufen auch als Wesensstufen *(sattavāsā)* unterschieden (z. B. Dīgh. III, p. 263, Aṅg. IV, p. 401). Zunächst gibt es gewisse niedere Elementarwesen, die das Bewußtsein der betreffenden Elementarstufe (z. B. das Erdbewußtsein, *paṭhavīsaññā*), in sich verkörpern. Im Mahāparinibbānasutta (p. 63 ed. Childers, siehe Bd. 1, S. 76) werden sie erwähnt als Wesen, die mit teilnehmen an den Gefühlen der Menschen. Ihnen übergeordnet sind die eigentlichen höheren Götterhierarchien, deren in Sanskrit- wie Palitexten in der Regel neun unterschieden werden. Sie werden (in der Reihenfolge von unten nach oben) gewöhnlich aufgezählt als: 1. die Scharen der vier Großkönige oder Weltenhüter (Pali Cātummahārājikā devā), 2. die 33 Götter (Pali Tāvatiṃsā) mit Indra *(Sakko devanaṃ indo)* an der Spitze, 3. Yāma-Götter, 4. Tusita-Götter, 5. Nimmānarati (sanskr. Nirmāṇarati, „die am schaffenden Gestalten Freude haben"), 6. Paranimmitavasavatti (sanskr. Paranirmitavaśavartin, „die über dem Schaffen der anderen walten"), 7. die Götter des Brahmanhimmels (Brahmakāyikā), 8. Ābhassarā (sanskr. Ābhasvarāḥ, die „Lichtstrahlenden"), 9. Suddhāvāsakāyikā („Götter des reinen Aufenthalts"). Außer den Genannten begegnen noch verschiedene Zwischenkategorien, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Alle diese Wesen gehören den Welten an, die über der Sinneswelt, der Sphäre der sinnlichen Begierde *(kāmadhātu)* gelegen sind, den Welten, zu denen man sich in der Meditation, in der ersten Stufe des Dhyāna erhebt. Zum Unterschied von *kāmadhātu*, der Sinneswelt, wird diese höhere geistige, erst in der Meditation zu realisierende Sphäre *rūpadhātu*, d.i. „Formbezirk" oder „Welt der Form" genannt. Sie steht mit den vier Stufen des Dhyāna in Wechselbeziehung und umfaßt die unteren Götterhierarchien. (Die Einzelheiten übersichtlich bei Köppen, Bd. I, S. 260 f.)

Über *rūpadhātu* erhebt sich *arūpadhātu*, „die Sphäre des Formlosen.“ Der Eintritt in diese Sphäre erfolgt mit der „Erhebung zur Unendlichkeit des Raumäthers“ und umfaßt die verschiedenen als *āyatana* bezeichneten Stufen der Versenkung. Auch dieser Sphäre gehören, wie erwähnt, bestimmte göttliche Wesenheiten an. *kāmadhātu*, *rūpadhātu* und *arūpadhātu* (vgl. Dīgh. III, p. 275, Aṅg. I, p. 223) stellen gewissermaßen die buddhistische Dreiwelt dar, aus der der Jünger des Pfades den Ausweg sucht. Er hat ihn gefunden, wenn er in der Meditation die als *nirodha* bezeichnete Stufe erreicht hat, von der es heißt: sie ist das Friedvolle, Hocherhabene, die Beruhigung der Saṃskāra's, die Vernichtung der Weltenbegierde, das Nirvana *(nibbāna)*. Dem Bewußtseinszustand entspricht auch hier die geistige Sphäre: über den drei Weltensphären der Sinnlichkeit, der Form und der Formlosigkeit *(kāmadhātu, rūpadhātu, arūpadhātu)* erhebt sich als die Sphäre der höchsten Transzendenz *nirodhadhātu* (Itivuttaka 51, 73 u. a.). In sie tritt der Jünger ein, wenn er sich über alle niederen Stufen der Meditation erhoben und die Nirvanastufe erreicht hat. Sie wird darum auch als die Nirvana-Sphäre oder das Nirvana-Element *(nibbānadhātu)* bezeichnet, und es wird, je nachdem die Substrate der Körperlichkeit noch vorhanden oder abgestreift sind, *upādisesa-* und *anupādisesa-nibbānadhātu* unterschieden (vgl. Itivuttaka 44). In die Sphäre des substratlosen Nirvana *(anupādisesa-nibbānadhātu)* geht der Buddha mit dem physischen Tode, mit dem Abwerfen der Leiblichkeit *(parinibbāna)* ein. Die Nirvanasphäre heißt auch *amatadhātu*, „die unsterbliche (oder „todentrückte“) Sphäre“ (Aṅg. IV, p. 423 f., Itivuttaka 73 u. a.), denn sie liegt außerhalb der Sphären, in denen der Kreislauf des Geborenwerdens und Sterbens sich vollzieht. Sie ist die Sphäre des ganz über aller Zeitlichkeit liegenden unsterblichen Heiles *(amṛta*, Pali *amata)*, das Buddha unter dem Bodhibaum gefunden hat. Alle Sphären, mit denen der Jün-

ger in den niedrigeren Stufen der Meditation in Berührung kommt, nehmen noch in irgendeiner Weise teil an der Zeitlichkeit. Daher wird den diesen verschiedenen Sphären zugehörigen Götterklassen, zu deren Bewußtsein sich der Meditierende in den Stufen des Dhyāna erhebt, auch eine verschiedene Lebensdauer, die mit einem bestimmten, von dem der Menschen verschiedenen Zeitbewußtsein zusammenhängt, zugeschrieben. So sind 50 menschliche Jahre nur ein Tag (Zeitraum von Tag und Nacht) für die *Cātummahārājika*-Götter, 100 menschliche Jahre ein Tag der Götter in Indras Paradies, 200 Jahre ein Tag der Yāma-Götter, 400 Jahre ein Tag der Tusita-Götter, 800 Jahre ein Tag der Nimmānarati-Götter, 1600 Jahre ein Tag der Paranimmitavasavatti-Götter usw. (Aṅg. IV, p. 252 ff.)

Es ist für das ganze Verständnis des Buddhismus wichtig, den Gedanken festzuhalten, daß der Meditierende sich zu dem Bewußtsein dieser verschiedenen Götterhierarchien durch die Meditation erhebt. Im Aṅguttaranikāya (Bd. IV, p. 302) findet sich ein recht bemerkenswertes (schon von E. Hardy angeführtes) Sutra, in dem Buddha in anschaulicher Weise schildert, wie er in der Zeit vor seiner Erleuchtung, als er noch Bodhisattva war, indem er durch angestrengte Meditationsübung seine Hellsichtigkeit von Stufe zu Stufe steigerte, allmählich zu einem immer deutlicheren Schauen jener als die „Götter" *(deva)* bezeichneten übersinnlichen Wesen gelangte. Zuerst, so erzählt Buddha, vermochte er (in der Meditation) nur einen Lichtglanz *(obhāsa)* wahrzunehmen. Durch Steigerung der Konzentration erhebt er sich zu einem höheren Grade hellsichtigen Schauens *(ñāṇadassanaṃ parisuddhataraṃ)*, und nun hat er auch Imaginationen von Gestalten und Farben, aber noch vermag er nicht, mit den (durch diese Farben- und Gestalten-Imaginationen sich kundgebenden) geistigen Wesenheiten Zwiesprache zu halten. Weitere beharrliche Übung bringt ihn dann dahin, daß er nicht nur den Lichtglanz sieht und die

Farben- und Gestalten-Imaginationen hat, sondern mit den durch jene Imaginationen sich kundgebenden göttlichen Wesenheiten Zwiesprache halten kann *(tāhi ca devatāhi saddhiṃ santiṭṭhāmi sallapāmi sākacchaṃ samāpajjāmi)*, aber noch fehlt ihm die Inspiration, zu erkennen, welcher Götterhierarchie *(devanikāya)* die einzelnen dieser Wesen angehören. Indem er das angestrengte meditative Ringen fortsetzt, kommt ihm auch die gesuchte Inspiration, er weiß jetzt, welcher Götterhierarchie die übersinnlichen Wesenheiten, mit welchen er Zwiesprache hält, angehören, aber noch fehlt ihm das Wissen, durch welches Karma jene Wesenheiten ihre Entwicklung bis zu der betreffenden Stufe gebracht haben. Durch eine letzte Steigerung der Übungen gewinnt er dann auch diese höchste Intuition, sein hellsichtiges Schauen hat jetzt einen solchen Grad erlangt, daß er nicht nur einen Lichtglanz wahrnimmt, Farben- und Gestalten-Imaginationen hat, mit den durch diese Erscheinungen sich kundgebenden göttlichen Wesenheiten Zwiesprache hält und weiß, welcher Hierarchie sie angehören, sondern er weiß jetzt auch, durch welches Karma jene Wesenheiten eine bestimmte frühere Daseinsstufe verlassen haben und zu ihrer jetzigen Stufe gelangt sind, wie lange ihre Lebensdauer ist, welche Erfahrungen von Lust oder Schmerz ihren Lebensinhalt ausmachen, und ob er selbst schon auf irgendeiner früheren Entwicklungsstufe zu jenen Wesen in irgendeiner Beziehung stand. Buddha schließt mit einem Hinweis darauf, daß er erst dann, als er zu zu einem solchen klaren, hellsichtigen Schauen in bezug auf die göttlichen Wesenheiten *(adhidevañāṇadassanaṃ suvisuddhaṃ)* gebracht hatte, imstande war, zur höchsten vollkommenen Erleuchtung eines Buddha zu erwachen.

Diese dem Buddha in den Mund gelegte Schilderung des Aṅguttaranikāya läßt besonders deutlich erkennen, daß es sich bei den „Göttern" *(deva)* des Buddhismus um etwas nur im Zusammenhang mit der Meditation zu Verstehendes, rein gei-

stig Erlebtes handelt, also um etwas wesentlich anderes, als dogmatische Erfindungen oder „Konzessionen an den Volksglauben" (wenn auch die Benennungen jener Wesenheiten zum Teil aus der brahmanischen Religion entlehnt sind). Richtig ist es, daß im Buddhismus die „Götter" eine grundsätzlich andere Rolle spielen als in sog. polytheistischen Religionen, daß der Buddhismus eine eigentliche Götterverehrung in dem Sinne, wie dieses Wort in solchen Religionen gemeint ist, nicht kennt (wenn Buddha auch gelegentlich empfiehlt, jenen Wesenheiten gegenüber eine verehrende Haltung einzunehmen, vgl. Mahāparinibbānasutta, p. 14, ed. Childers.) Aber nichts wäre unrichtiger, als darum etwa zu glauben, daß die „Götter" überhaupt keine Bedeutung im Buddhismus hätten. In Wahrheit ist nichts so sehr geeignet, uns über das wahre Wesen des Buddhismus tieferen Aufschluß zu geben, als gerade sein Verhältnis zu jenen „Göttern". Das ist ja eben das Bedeutungsvolle und vor allem anderen Lehrreiche, daß der Buddhismus nicht das dogmatische Verhältnis zu „Gott" oder zu „Göttern" wie andere Religionen kennt, und doch in seiner ganzen Erhebung zum Heiligen und Übersinnlichen so deutlich den Charakter einer Religion an sich trägt. Über das Schweigen von „Gott" und seine Bedeutung wurde schon in anderem Zusammenhange gehandelt (siehe Bd. 1, S. 121 f.). Die „Götter" aber, die dafür eine um so größere Rolle spielen und in allen heiligen Texten so vielfach begegnen, sind nicht Wesen, zu denen der Buddhist „betet", oder die er um irgend etwas bittet, sondern sie sind Wesen, rein geistige übersinnliche Wesenheiten, zu denen sich der Jünger des Pfades in der Meditation erhebt.

Man kann das Wesen des Buddhismus als einer Religion und zugleich seinen Unterschied von anderen Religionen auf keinem anderen Wege richtiger erfassen, als wenn man auf diese Bedeutung der Meditation hinweist und sie vergleicht mit der Rolle, die in anderen Religionen das Gebet spielt. Wie für andere Religionen das Gebet den Nerv des religiösen Lebens bildet, so ist für den Buddhisten

dieser Nerv des religiösen Lebens die Meditation, die meditative Versenkung in das Geistige, Übersinnliche, in dasjenige, was dem modernen abendländischen Empfinden zunächst als ein „Nichts" erscheint. (Und in der Tat wird ja, wie wir gesehen haben, das „Gegenüberstehen dem Nichts" auf einer ganz bestimmten Stufe der buddhistischen Meditation auch erlebt.) Wenn wir von der hier zunächst dargestellten ursprünglichen Lehre Buddhas absehen und die Formen ins Auge fassen, die der Buddhismus als eine äußere Religion in den verschiedenen Ländern Asiens angenommen hat, so tritt uns ein Durchdrungensein des gesamten religiösen Lebens von der Meditation nirgends mehr entgegen als in Tibet. Die Formel ‚*oṃ maṇi padme huṃ*' „Om (ja), das Kleinod (der Tautropfen) im Lotos, amen", die dort von den Gläubigen in allen Lebenslagen „gebetet" wird, enthält keine an irgendeine kosmische Macht gerichtete Bitte um irgend etwas, sondern ist die einfachste, schlichteste Meditation, ein *kammaṭṭhāna*, durch welches sich der Andächtige im heiligen Sinnbilde zum Bodhisattva Avalokiteśvara, und durch ihn zu Amitābha, dem Buddha des unermeßlichen Lichtes erhebt. So fremdartig, ja vielleicht lächerlich dem Abendländer die Formen erscheinen mögen, in welchen in jenem Lande die an die genannte Formel geknüpfte Erhebung zum Göttlichen, Übersinnlichen sich vollzieht (vgl. Pischel, S. 98; Waddell u. a. O. S. 572; Sven Hedin, Transhimalaya, Bd. I, S. 324, II, S. 174ff.), so liegt doch andererseits in der Art, wie gleichsam die ganze Atmosphäre des Landes mit jener Meditation durchdrungen erscheint, eine gewisse Erhabenheit. Eine Empfindung dafür hat Sven Hedin, wenn er a. a. O. von jenen Worten *(Oṃ maṇi padme huṃ)* sagt: „Sie gehören zu Tibet, diese Worte, sie sind eins mit Tibet, ohne sie kann ich mir die schneebedeckten Gebirge und die blauen Seen nicht denken, sie sind ebenso eng mit diesem Lande verknüpft, wie das Summen mit dem Bienenstock, wie das Wimpelgeflatter mit dem Paß, wie der ewige Westwind mit seinem Geheul."

Was dem an der Materie haftenden Empfinden als Nichts erscheint, gewinnt Realität in der Meditation. Auf diesem Wege der Meditation gelangt der Buddhismus also dazu, von „Göttern" als von wirklichen übersinnlichen Wesen zu reden. (An der Beibehaltung der Bezeichnung „Götter" ist dabei nichts gelegen. Sie hat sich eingebürgert, weil das indische *deva* dem lateinischen deus entspricht. Auch kommt außerhalb des

Buddhismus der Begriff *deva* dem landläufigen Begriffe von „Gott" oder „Göttern" vielfach ganz nahe. Aber die „Götter" des Buddhismus sind viel eher etwa mit den Engeln des Neuen Testaments als mit den Göttern einer polytheistischen Religion zu vergleichen, und so hat die Gepflogenheit mancher Übersetzer, wie Rhys Davids, das Wort *deva* mit „Engel" [angel] wiedergegeben, manches für sich.)

Wie unmittelbar das Erlebnis der Begegnung mit den Göttern im Sinne des Buddhismus mit der Meditation, mit der eigenen seelischen Arbeit des Meditierenden zusammenhängt, zeigt noch ein anderes Sutra des Aṅguttaranikāya (Bd. IV, p. 262), wo der Jünger Anuruddha erzählt, wie die Farbenerscheinungen, in denen ihm einst Götter sich manifestierten, sich nach seinem eigenen seelischen Vorstellen gestalteten, wie jene übersinnlichen Wesen ihm jeweils in der Farbe sich zeigten, in welcher er sie zu sehen wünschte.

Wie die Meditation den Menschen im Leben zu der geschilderten Gemeinschaft und Zwiesprache mit den Göttern führt, so gelangt er auch nach dem Tode zu dieser Gemeinschaft, vorausgesetzt, daß „rechtes Streben" im Sinne Buddhas während der Zeit seines irdischen Lebens ihn zu diesem „guten Gang" *(sugati)*, dem Eingehen in die Seligkeit der himmlischen Welt *(svarga*, Pali *sagga-loka)* bestimmten. Vor allem ist es die hingebende Verehrung für Buddha, die eine solche Anwartschaft auf die Himmelswelt sichert (vgl. Dīghanikāya II, p. 212; Mahāparinibbānasutta ed. Childers, p. 51, dazu oben Bd. 1 S. 76). Diese „Himmelswelten" sind nichts anderes, als die oben (S. 53) geschilderten Sphären der Götter — es ist also die Welt, in die der Mensch nach dem Tode gelangt, die gleiche wie diejenige, die er schon während seiner Erdenzeit in der Meditation betritt —, und von dem Grade der inneren Entwicklung, der im Augenblicke des Todes erreichten Bewußtseinshöhe hängt es ab, zu welcher Göttersphäre sich der Mensch im

Jenseits erhebt (siehe Dīgh. II, p. 212, 250 und besonders Aṅg. II, p. 129). Zur Brahmanwelt, einer der höchsten Göttersphären, geht der Mensch nach dem Tode dadurch ein, daß er in der Meditation mit Gedanken der Liebe *(mettā)* zu allen Wesen alle Himmelsrichtungen durchdrungen hat (Aṅg. a. a. O.), und schon in diesem Erdenleben ist die von Liebe und Mitgefühl mit allen Wesen durchstrahlte Meditation der Weg zu Brahman (so Mahāgovinda-Sutta Dīgha II, p. 250 und besonders Tevijja-Sutta Dīgha I, p. 249ff.). Als die höchste Vollendung der Meditation wird es in diesem Sutra hingestellt, wenn der Jünger, nachdem er alle Stufen des Pfades zurückgelegt hat und aller Errungenschaften der Meditation teilhaftig geworden ist, in seiner inneren Versenkung jene Stimmung der Liebe, des Mitleids, der Mitfreude, des Gleichmuts über die ganze Welt hin ausstrahlen läßt. Man versteht das Wesen der buddhistischen Meditation überhaupt nur dann richtig, wenn man sie nicht als ein kaltes, liebloses, oder nur der eigenen persönlichen Vervollkommnung dienendes geistiges Streben auffaßt, sondern als ein Streben, das der ganzen Welt oder doch „vielen Wesen" zum Heil und Segen dient, und wir finden diesen Gedanken, daß von dem geistigen Streben des in die Pfade des heiligen Lebens *(brahmacariya)* eingetretenen Jüngers Segen für alle Geschöpfe ausstrahlt, immer wieder in den Texten von Buddha ausgesprochen. Der Gedanke, daß die Meditation eines Heiligen in weitem Umkreis alle Wesen schützt und segnet, ist allgemein indisch (vgl. den Eingang der Mṛcchakaṭikā, ins Deutsche übersetzt als „Vasantasena"). Von Buddha wird im Sonadaṇḍa-Sutta (Dīgha I, p. 116) gesagt, wie Götter und Menschen ihm zugetan seien, und wie an dem Orte, den des Heiligen Fuß betritt, keinerlei übersinnliche bzw. dämonische Wesen *(amanusse)* den Menschen Schaden zufügen, wie durch Buddhas Anwesenheit gewissermaßen die geistige Atmosphäre von allen schädlichen Einflüssen gereinigt wird.

Schon früher (Bd. 1, S. 57, 134) war die Rede davon, wie insbesondere die Liebe *(mettā)* im Buddhismus eine durch Ausstrahlung wirkende geistige Macht ist, und die Götter des Brahmanhimmels sind es, die mit dieser Ausstrahlung gewissermaßen eine unmittelbare Berührung haben.

Indem der Jünger durch die Weltentsagung in das geistige Leben eintritt, dann nach Überwindung der ersten (vorbereitenden) Stufen des Pfades die geistige Versenkung erreicht und sich dann in der Meditation von Stufe zu Stufe erhebt, vollzieht sich mit ihm eine innere Entwickelung, an der die Götter aller Sphären Anteil nehmen. Diese Entwickelung und der Anteil, den die Götter an ihr nehmen, wird im Aṅguttaranikāya (Bd. IV, p. 117) durch ein eigenartiges und poesievolles Gleichnis veranschaulicht. Es ist dort die Rede von dem Kovidarabaume *(pāricchattako kovil̤āro)* in Indras Paradies, und der Art, wie die Götter sein Wachstum verfolgen. Wenn sie die ersten lichtgelben Blätter *(paṇḍupalāsa)* erblicken, freuen sie sich auf das nun bald vollentwickelte Laub *(sattapalāsa)*, und mit derselben Freude sehen sie, wenn dieser Zeitpunkt erreicht ist, dem Ansatz der ersten zarten Blütenknospen *(jālaka)*, dann dem der entwickelten *(khāraka)*, dann dem der sich öffnenden Knospen *(kuḍumala)* entgegen. Dann warten sie mit froher Spannung auf die ersten halboffenen Blüten, und wenn endlich der Baum in voller Blüte *(sabbaphāliphulla)* steht, feiern sie durch vier Göttermonate hindurch ein hohes Freudenfest, und der blühende Baum verbreitet weithin ausstrahlenden Lichtglanz und sein Duft erfüllt den ganzen Umkreis des Himmels. Ein solcher sich in fortschreitendem Wachstum entwickelnder Kovidarabaum ist für die Götter der den Pfad der Meditation wandelnde Jünger. Wenn er in seinem Innern den Gedanken der Weltentsagung faßt, dann setzt der Baum der Götter die ersten lichtgelben Blätter an, wenn der Jünger den Entschluß zur Ausführung bringt, und durch die Weltentsagung

in das geistige Leben eintritt, sind die Blätter voll entwickelt, wenn er die erste Stufe der Meditation *(jhāna)* erreicht, hat sich der erste zarte Ansatz der Blütenknospen gebildet, in der zweiten Meditationsstufe sind die Knospen weiter entwickelt, und in der dritten Stufe beginnen sie sich zu öffnen. Ist die vierte Stufe der Meditation erreicht, so fängt die Blüte an, sich zu erschließen, und wenn endlich im Nirvana alle sündige Leidenschaft erloschen, die Herzens- und Wissensbefreiung gefunden ist, steht der Baum im Paradiese der Götter in voller Blüte, und eine Götterhierarchie verkündet das freudige Ereignis der anderen, und der Jubel dringt hinauf bis zu den Göttern des Brahmanhimmels.

Auch sonst nehmen die Götter am Seelenleben des Menschen intimen Anteil. So im Mahāparinibbānasutta an der Trauer um den Tod Buddhas. (Siehe oben, Bd. 1, S. 79). Bevor Buddha ins große Nirvana eingeht, kommen sie von allen Weltgegenden herbeigeströmt und scharen sich um ihn, um zum letzten Male mit ihm Zwiesprache zu halten (ebenda S. 75 f). In dem gleichen Texte ist davon die Rede, wie die Neigungen und Willensentschlüsse der Menschen von jenen übersinnlichen Wesen gelenkt werden (Bd. 1, S. 69). Die (im 1. Bande erzählte) Buddhageschichte zeigt, welchen Anteil die Gottheiten an der ganzen Laufbahn des werdenden Buddha nehmen, wie sie ihn auf allen Wegen geleiten, ihm den Entschluß eingeben, den Pfad der Weltentsagung zu betreten, und jede seiner Überwindungen, jeden inneren Sieg mit Freudenjubel begrüßen. Diese göttliche Führung kommt an einen wichtigen Wendepunkt in dem Augenblick, in dem der Bodhisattva unter dem Bodhibaum zum Buddha erwacht. Die Gottheiten, die ihn bis dahin geführt haben, neigen sich nun vor ihm. Es ist ein wichtiger Gedanke des Buddhismus, daß der Mensch in gewisser Hinsicht ein erhabeneres Wesen als alle Gottheiten ist, denn nur er hat die Möglichkeit, die höchste Wesensstufe, die eines welt-

befreienden Buddha, zu erreichen. Um Buddha zu werden, müssen die Götter selbst aus ihren Himmelssphären wieder zu menschlicher Geburt herabsteigen, nur in einem menschlichen Leibe können sie des höchsten Heiles, der höchsten Vollendung teilhaftig werden. In diesem Sinne gilt menschliche Geburt im Buddhismus als die vorzüglichste aller Geburten, als ein unschätzbar hohes Gut, und wie bei Menschen der Eingang in die Himmelswelt nach dem Tode der „gute Gang“ *(sugati)* genannt wird, so heißt bezeichnenderweise umgekehrt bei Göttern die Menschwerdung der „gute Gang“ (Itivuttaka 83: *manussattaṃ … devānaṃ sugatigamanasaṅkhātaṃ*). Ohne jenen Gedanken der Wechselbeziehung zwischen Göttern und Menschen ist ein tieferes Verständnis des Buddhismus, insonderheit der Lehre vom Wesen eines Buddha, nicht zu gewinnen. Es ist eine wesentliche Grundanschauung des Buddhismus, daß Buddha, wie er als menschlicher Lehrer im Kreise der Menschen auftritt, so auch als Lehrer der Götter, der Māra-Wesen usw. im Kreise übersinnlicher Wesen wirkt, und daß er, wie er den Menschen als Mensch erscheint, so von jeder dieser übersinnlichen Wesensklassen für einen der ihrigen gehalten wird (MPS. p. 28).

Außer den Göttern *(deva, devatā)* kennt der Buddhismus noch zahlreiche Kategorien niedrigerer, übersinnlicher Wesenheiten (z. B. Yakṣa, Gandharva und viele andere), die in den Texten keine geringe Rolle spielen. (Siehe u. a. L.V. ed. Lefm. p. 71.) Im einzelnen kann hier nicht auf sie eingegangen werden. Nur einer jener Wesenheiten sei hier gedacht, weil sie in einer besonders engen und wichtigen Beziehung zur Meditation steht: der Wesenheit des Māra, des buddhistischen Versuchers, der bei der Erzählung der Buddhageschichte im 1. Bande schon mehrfach begegnet ist. Abendländischem Denken liegt es nahe, diese Gestalt Māra's als etwas nur Subjektives, als die bloße Personifizierung gewisser Seelenerlebnisse und Anfechtungen

des Heiligen aufzufassen. Es entspricht dieses aber nicht der Anschauungsweise Buddhas. Auch die Wesenheit des Māra ist nur aus den Gesichtspunkten der Meditation heraus zu verstehen, und dieser Meditation im Sinne Buddhas ist es ja eben eigentümlich, daß Dinge, die der gegenständlichen Betrachtung als ein Nichts oder etwas bloß Subjektives erscheinen, den Charakter objektiver äußerer Wirklichkeit annehmen, während vorher für wesenhaft Gehaltenes als wesenlos erscheint. Es geschieht daher mit Vorbedacht, wenn das Māra-Problem hier im Zusammenhang mit der Meditation erörtert wird. Es ist anzunehmen, daß Buddha, ähnlich wie meditierende Heilige anderer Religionen und Geistesrichtungen, die Erscheinung des Versuchers gehabt hat. Māra steht im Buddhismus auf jeden Fall auf einer Stufe der Realität mit den „Göttern", die dem Jünger ja auch in der Meditation in der geschilderten Weise als übersinnliche Wesenheiten sich kundgeben. In den Texten werden auch die Scharen des Māra vielfach unter den Götterklassen aufgezählt und Māra selbst als *devaputta* „Gott" bezeichnet. Wie die Götter den Entschluß des Jüngers, sich den geistigen Höhen der Meditation zuzuwenden, mit Freude begrüßen und an seinem Bestreben freundlichen Anteil nehmen, so ist Māra der Widersacher, der dem Meditierenden den Weg zu jenen geistigen Höhen gewissermaßen zu verlegen sucht. Schon die im 1. Band erzählte Buddhageschichte hat gezeigt, wie dadurch, daß Buddha unter dem Bodhibaume sich zur Meditation niedersetzt, Māra mit seinen Scharen zum Widerstande aufgerufen wird. In den Palitexten ist ganz unmittelbar davon die Rede, wie Māra sich immer an den meditierenden Jünger mit seinen Einflüsterungen herandrängt, um die Meditation zu stören. Immer, wenn der Meditierende nicht fest im wachen Bewußtsein verharrt, wenn er die (oben S. 44) als Hindernisse der Meditation genannten feindlichen Seelenregungen nicht kraftvoll überwindet, gewinnt Māra eine Ge-

legenheit, ihm beizukommen *(labhati tassa Māro otāraṃ, labhati tassa Māro ārammanaṃ*, Majjh. III, p. 94). Besonders wichtig zur Abwehr Māra's ist die auf den Körper sich richtende „besonnene Bewußtheit" *(kāyagatā sati)*. Daher vor allem die von Buddha immer wiederholte Ermahnung zur wachen Bewußtheit, die ein buddhistisches Gegenstück zu dem christlichen „Wachet und betet" darstellt (an Stelle des Gebets hat, wie oben gezeigt, der Buddhismus die Meditation). Die Māra-Episoden des Kanons sind zahlreich und in vieler Hinsicht interessant. Eine besonders bemerkenswerte enthält das Mahāparinibbānasutta (siehe oben Bd. 1, S. 71 f.). Im Saṃyuttanikāya findet sich ein ganzer Abschnitt solcher Episoden (das Māra-Saṃyuttaṃ, Bd. I, p. 103—127; vgl. auch noch das Folgende bis p. 135). Auf die reichen Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Von allgemeinerer Bedeutung ist auch hier wieder ein mancherlei Tiefen enthaltendes Sutra des Aṅguttaranikāya (Bd. IV, p. 432), durch welches das Māra-Problem insonderheit in seinem Verhältnis zum Problem der Meditation beleuchtet wird. Einstmals vor Zeiten, so wird dort erzählt, kämpften die Götter mit ihren Gegnern, den Dämonen (Asura). Der Sieg neigte sich bald der einen, bald der anderen Partei zu. Aber die Götter waren sicher vor den Dämonen, als sie sich nach unglücklichem Kampfe zuletzt in ihre Götterburg im Norden zurückzogen. Und ebenso waren die Asuras sicher vor den Göttern in ihrer Dämonenburg im Süden. In gleicher Weise, so wird nun weiter gesagt, ist der Jünger, wenn er, losgelöst von sinnlicher Begierde, die Meditation erlangt hat, wie in einer sicheren Burg, wo ihm die Gewalt Māra's nichts mehr anhaben kann, und hat er die höchste Stufe der Auslöschung erreicht, so ist Māra's Macht völlig gebrochen. Hier ist bemerkenswert zunächst der Vergleich der Meditation mit einer sicheren Burg, in die die feindlichen Seelenmächte keinen Eintritt mehr finden. Aber nicht ohne Bedeutung ist es

auch, daß gerade in diesem Zusammenhange von dem Kampfe der Götter mit den Göttergegnern, den feindlichen Engeln oder Asuras, die Rede ist. Freilich dient dieser Kampf zunächst nur zur Ausmalung des Vergleichs, und tertium comparationis ist lediglich die Sicherheit, die die feste Burg gegen die andringenden Feinde gewährt. Aber man würde Buddhas Gleichnisse nicht richtig verstehen, wenn man sie in dieser Weise nur nach Gesichtspunkten formaler Logik beurteilen wollte. Die tiefsten Beziehungen enthalten jene Gleichnisse vielmehr gerade häufig in dem, was scheinbar nur zur konkreten Ausmalung des Bildes dient. Und bei dem hier in Rede stehenden Gleichnisse ist der tiefere Gedanke der, daß die Anfechtungen, die der Jünger von seiten feindlicher Seelenmächte zu bestehen hat, ehe er die sichere Burg der Meditation erreicht, gleichsam ein Spiegelbild der Kämpfe sind, die in der Zeiten Urbeginn in übersinnlichen Sphären zwischen Göttern und götterfeindlichen Dämonen ausgekämpft wurden. (Auch in alten vedischen Texten ist von jenen Kämpfen vielfach die Rede.)

Ein gewöhnlicher Beiname Māra's ist im Pali *pāpimā*, was gewöhnlich „der Böse" übersetzt wird. (In den Sanskrittexten entspricht das adjektivische *pāpīyān.)* Ursprünglich ist *pāpimā* aber Substantiv und bedeutet „das Übel" (sanskr. *pāpman)*, die richtigere Übersetzung wäre also „Māra, das Übel". Forscht man nach, welches Übel gemeint ist, so stößt man auf eine eigentümliche Doppelnatur Māra's, es ergibt sich, daß es eigentlich zwei Hauptübel sind, als deren Verkörperung Māra sich darstellt. Auf der einen Seite ist Māra der Herr der Sinne und Repräsentant der sinnlichen Begierde *(tṛṣṇā*, Pali *taṇhā)*, die im Buddhismus ja die Ursache des Weltübels ist. In der Kassaka-Episode des Māra-Saṃyutta (Saṃy. I, p. 115) naht Māra in Gestalt eines Landmanns *(kassaka)* mit einem Pflug dem Buddha und fragt ihn: „Hast du die Stiere gesehen?" Buddha antwortet: „Was hast du, Arger, mit Stieren zu tun?" Māra:

„Mein das Auge, mein die Farben . . ., mein das Ohr, mein die Töne, mein der Geruch . . ., mein der Körper usw. (mit der in den buddhistischen Texten üblichen rhythmischen Aufzählung aller Einzelheiten), wohin willst du gehen, um von mir loszukommen?" Buddha erwidert: „Dein das Auge . . ., dein das Ohr usw. (folgt wieder die gleiche lange Aufzählung der Sinnesorgane und Sinnesobjekte). Wo es aber, du Ärger, ein Auge . . ., ein Ohr . . . usw.) nicht gibt, dort hast du keinen Zutritt." (Übersetzung bei Windisch: Māra und Buddha, S. 104 f.) In der Region der Sinnlichkeit (*kāmadhātu*, siehe oben S. 53 f.), so wird gesagt (L. V., p. 299), waltet Māra als der unumschränkte Herrscher. In diesem Sinne wird Māra auch Namuci genannt, was ursprünglich der Name eines von Indra besiegten Dämons der Sinnlichkeit ist, und er wird geradezu als der Liebesgott mit den Pfeilen dargestellt. Auf der andern Seite ist Māra der Herr des Todes, also derjenigen Macht, in der für den Buddhisten das Weltleiden seinen unmittelbarsten und schmerzlichsten Ausdruck findet. Das ist auch der ursprüngliche Wortsinn von *māra* (das Wort enthält dieselbe Wurzel wie das lateinische mors. Anders, aber wenig einleuchtend, erklärt das Wort Kern, Buddhismus, Bd. I, S. 302). Dem buddhistischen *Māro pāpimā* entspricht in den alten Brāhmaṇa-Texten *mṛtyuḥ pāpman* „der Tod, das Übel". Zwischen den beiden Seiten dieser Doppelnatur Māra's besteht nun ein tiefer innerer Zusammenhang, denn die sinnliche Begierde (*taṇhā*) ist im Buddhismus als Ursache des Weltübels auch die des Todes. Durch die Begierde wird der Mensch an die Sinneswelt gefesselt, in der er dem Kreislauf von Geburt und Tod unterworfen ist. Durch die Überwindung der Begierde befreit er sich von dieser Fessel, erreicht er die Stätte jenseits von Geburt und Tod. Der Weg zur Überwindung der Begierde ist aber einzig jener Pfad, der, wie wir gesehen haben, ein Pfad der Meditation ist. So führt also auch eine Betrachtung des Wesens Māra's von dieser Seite her zurück zur Me-

ditation, es wird verständlich, warum Māra ein Interesse daran hat, die Meditation zu stören, und die Begegnung mit ihm gerade bei dem Versuche, sich zur Meditation zu erheben, erlebt wird.

Auch ein Sieg über Māra, wie ihn Buddha unter dem Bodhibaume erkämpft hat, hält den Versucher nicht dauernd von der Sphäre des Heiligen fern, sondern immer wieder sucht er die Gelegenheit, an ihn heranzukommen, und das Mahāparinibbānasutta (siehe oben, Bd. 1, S. 71) erzählt, wie Māra noch in der allerletzten Lebenszeit des Buddha Versuche unternimmt, seine Zwecke bei dem Heiligen zu erreichen. Auch sonst ist der Kanon voll von Episoden, die sich zwischen Māra und dem schon vollendeten Buddha abspielen. Auch wenn die Meditation erreicht ist, versucht Māra doch immer auf neue, in ihren Kreis einzudringen, und es bedarf fortgesetzter kraftvoller Anspannung des Jüngers, um das Gewonnene zu behaupten und in der Meditation fest zu bleiben. Darum Buddhas ständige, noch unmittelbar vor seinem Hinscheiden wiederholte Ermahnung, ohne Unterlaß zu ringen.

* * *

Der Meditationsabschnitt des Dīghanikāya (Sāmaññaphala-Sutta 64ff.), von dem die gegenwärtige Darstellung zunächst ausgegangen ist, verfolgt die Stufen der Meditation nur bis zum vierten Dhyāna *(jhāna)*, während die sich anschließenden Bewußtseins- und Meditationsstufen *(āyatana)* im Poṭṭhapāda-Sutta und anderwärts erörtert sind. Jene vierte Stufe des Dhyāna oder „Sinnens" ist im Buddhismus von besonderer Wichtigkeit und Vornehmheit. Nachdem Buddha vor seinem Hinscheiden schon alle Bewußtseinsstufen bis zur Höhe des *nirodha* durchlaufen hat, kehrt er rückläufig bis zur ersten Dhyāna-Stufe zurück, um sich dann nochmals bis zum vierten Dhyāna zu erheben, und von dieser vierten Stufe der Meditation aus geht er dann in das große jenseitige Nirvana

ein. Auch was im Sāmaññaphala-Sutta an „Errungenschaften“ des Pfades, die schon in diesem sichtbaren Daseinszustande ihre Verwirklichung finden *(diṭṭh 'eva dhamme sandiṭṭhikaṃ sāmaññaphalaṃ)*, weiterhin noch aufgezählt wird, hat alles diese vierte Dhyāna-Stufe zum Ausgangspunkt und zur Voraussetzung. Es ist die Stufe des völligen Losgelöstseins von allen Leidenschaften, von allen Vorstellungen sinnlicher und übersinnlicher Gegenstände und allen Empfindungen von Seligkeit und Schmerz, jener Zustand, von dem gesagt wird, der Jünger sei in ihm wie in ein fleckenloses weißes Gewand von oben bis unten ganz und gar eingehüllt. Aus diesem Zustande geht alles hervor, was das Sāmaññaphala-Sutta als Fähigkeiten des Hellsehens und der höheren Geistesmacht oder übersinnlichen Vollkommenheit *(iddhi)* beschreibt, wie auch alle Erkenntnisse des Buddhismus, die sich auf dasjenige beziehen, was gewöhnlich als der dogmatische Inhalt dieser Religion hingestellt wird. — „Wenn“, so heißt es im Meditationsabschnitte des Dīghanikāya (S.Ph.S. 83), „das geistige Element *(cittaṃ)* also konzentriert, geläutert und von Helligkeit durchstrahlt, frei von aller Unreinheit und irdischen Leidenschaft, gefügig und bildsam *(kammaniya)*, standhaft und regungslos geworden ist, dann lenkt er dieses geistige Element hin auf das erkennende Schauen (oder „schauende Erkennen“, *ñāṇadassanaṃ)*. Was sich seinem Schauen da zunächst darbietet, ist der eigene Körper, die eigene Wesenheit, die er dann wie in eine Zweiheit zerspalten erblickt: eine leibliche, aus den vier Elementen aufgebaute, das Ergebnis der physischen Vererbung darstellende *(mātāpettikasambhava)*, die Bedingung des Zerfalles und der Auflösung in sich tragende Wesenheit, und eine andere, ein Prinzip des geistigen Bewußtseins *(viññāṇa)*, das jene Körperlichkeit so durchdringt, wie ein durch einen reinen fleckenlosen geschliffenen achtkantigen Edelstein hindurchgezogener farbiger Faden, und es wird gesagt, daß er wie von außen auf diesen

seinen dem Zerfall unterworfenen, vom Faden der Bewußtseinsseele durchzogenen physischen Körper hinblickt, so wie ein Mensch einen Edelstein in die Hand nimmt und sich sagt: das ist ein Edelstein mit diesen und jenen Eigenschaften, und hier ist ein bunter Faden durch ihn hindurchgezogen. Eine Voraussetzung der Ausübung höherer Fähigkeiten ist dann noch ein weiterer Schritt, der das Wesen der Meditation und der dabei im Sinne des Buddhismus sich abspielenden übersinnlichen Vorgänge charakteristisch beleuchtet, und im Meditationsabschnitt des Dīghanikāya (S.Ph.S. 85. 86), wie folgt, beschrieben wird: Hat der Geist jene lautere, helle, leidenschaftslose und regungslose Konzentration erreicht, dann, so heißt es weiter, lenkt der Jünger das geistige Element hin auf die Gestaltung eines anderen, geistigen (geistig-ätherischen) Körpers *(manomayakāya)*, der mit allen Haupt- und Nebengliedern und mit vollständigen Sinnesorganen ausgerüstet ist. Diesen mit allen Haupt- und Nebengliedern und mit vollständigen Sinnesorganen ausgestatteten geistig-ätherischen Körper zieht er dann aus seinem physischen Körper heraus, wie einen Halm aus der Blattscheide, oder wie ein Schwert aus der Scheide, oder wie eine Schlange aus dem Korbe (nach andern: Balg), und diese Doppelheit seines Wesens hat der Meditierende dann wie ein äußeres Bild vor sich (S.Ph.S. 86). Es werden mit diesen Bildern nicht nur gewöhnliche Vergleiche gegeben, sondern bestimmte Imaginationen beschrieben, die den (übersinnlich gedachten) Vorgang der Loslösung eines Geistkörpers aus dem physischen Körper begleiten. Diese yogatechnisch interessanten Bilder sind wohl nicht von Buddha erdacht, sondern älteren Ursprungs, das Bild vom Herausziehen des Muñja-Grashalmes aus der Blattscheide *(muñjād iṣīkāṃ)* findet sich schon am Ende der Kāṭhaka-Upaniṣad (in der so vieles an den Buddhismus erinnert). Es bedarf kaum noch eines Hinweises, daß der Buddhismus sich hier ganz und gar in der Sphäre des Yoga bewegt.

Im Zusammenhange mit diesem Problem der ineinander steckenden mehrfachen, durch die Meditation aus ihrem Zusammenhange gelösten Wesenshüllen fällt auch Licht auf die buddhistische Lehre vom Ich oder Selbst, die in dem (nicht mehr zum Kanon gehörigen) Paliwerke Milindapañha in jener Unterredung zwischen dem König Milinda (Menander) und dem buddhistischen Weisen Nāgasena ihren bekanntesten Ausdruck gefunden hat. (Siehe Oldenberg a. a. O. S. 299 f., Pischel a. a. O. S. 71.) Man spricht vielfach von einer buddhistischen „Leugnung des Ich", sachgemäßer und zutreffender wäre von einem „Nichtvordringen bis zum Ich" zu reden. Eine tiefere, an die erwähnten Meditationsprobleme sich anschließende Eröterung des Gegenstandes enthält das Poṭṭhapāda-Sutta des Dīghanikāya (I, p. 195). Dort wird zunächst ein dreifaches Selbst *(attā*, sanskr. *ātman)* oder Ich unterschieden: ein grobmaterielles *(oḷārika)*, der physische Körper, ein höheres geistiges *(manomaya)*, das mit dem im S.Ph.S. beschriebenen, durch die Meditation herausgezogenen Geistkörper in seinen Attributen *(manomayo sabbaṅga-paccangī ahīnindriyo)* übereinstimmt, und ein noch höheres, als *arūpī saññāmayo* bezeichnet. Das dem zweiten dieser Selbste beigelegte Attribut *rūpī*, „gestaltet", bezieht sich darauf, daß es der (übersinnlichen) Form-Sphäre *(rūpadhātu)* angehört, die mit der ersten Stufe der Meditation betreten wird (siehe oben S. 53 f.). Das nächsthöhere Selbst *(arūpī saññāmayo*, d. h. das „ungestaltete, aus Bewußtsein bestehende") gehört dann, wie der Ausdruck ergibt, der *arūpa*-Sphäre an, die mit der meditativen Erhebung zur „Unendlichkeit des Raumäthers" *(ākāsānañcāyatana)* betreten wird (siehe oben S. 48). Alle diese „Selbste" haben aber im Buddhismus nur eine scheinbare und relative Gültigkeit, und die fortschreitende Meditation ist es, die den jeweiligen Schein zerstört. Es ist nämlich, so lehrt das Poṭṭhapāda-Sutta, der Meditation eigentümlich, daß das auf irgendeiner Stufe als wesenhaft empfundene Ich gleichsam in die nächsthöhere Stufe nicht mitgenommen werden kann, daß es dort als wesenlos erlebt wird (Poṭṭh. S. 48, p. 199). Im gewöhnlichen Zustande des sinnlichen Daseins wird im Sinne jener Ausführungen der grobmaterielle *(oḷārika)* Körper als das Ich oder Selbst empfunden, diese Ich-Vorstellung wird dann als nichtig erlebt, wenn in der Meditation (von der ersten bis zur vierten Stufe) das ätherisch-geistige Selbst *(manomaya)* realisiert wird, und diese Ich-Vorstellung wird wieder in der *arūpa*-Sphäre zunichte. Auch das dort erlebte Selbst oder Ich hat die gleiche nur relative Natur. Der meditierende Jünger verliert auf jeder Stufe der Meditation dasjenige, was er auf

der früheren Stufe als sein Ich empfunden hat. Und nun ist es dem Buddhismus durchaus wesentlich, daß er sich über diese relativen „Selbste“ nicht erhebt, zu einem absoluten höchsten Selbst oder Ich nicht vordringt. Es wird ein solches Ich nicht geleugnet, sondern nur gesagt, daß alles, was auf irgendeiner Stufe als Ich erlebt wird, in Wirklichkeit nicht das Ich sei. Vgl. Majjh. III, p. 19 und andere Stellen, wo von jedem der fünf Skandha's gesagt wird, daß er „nicht das Ich sei“ *(rūpaṃ anattā vedanā anattā saññā anattā saṅkhārā anattā viññāṇaṃ anattā)*. Die drei ersten dieser Skandha's oder menschlichen Wesensgrundteile stehen zu den erwähnten drei „Selbsten“ in Beziehung, die beiden letzten gehören noch tieferen seelischen Untergründen an. So kann auch die buddhistische Ich-Lehre nur aus dem Meditationsproblem heraus recht verstanden werden.

Durch jene im Meditationsabschnitte des Dīghanikāya beschriebene Herausziehung eines „mit vollständigen Sinnesorganen ausgerüsteten“ ätherisch-geistigen Körpers aus dem physisch-materiellen Körper hat der Meditierende nunmehr auch das Werkzeug erlangt, um dasjenige zu wirken, was in jenem Abschnitte des Dīghanikāya (S.Ph.S. 87 ff.) wie überall in den buddhistischen Texten als die übersinnlichen Vollkommenheiten, die Phänomene der höheren Geistesmacht *(ṛddhi*, Pali *iddhi, iddhi-pāṭihāriya)* beschrieben wird. Schon in der äußeren Anordnung des Stoffes zeigt sich auch hier wieder die überall bemerkte Übereinstimmung jenes buddhistischen Meditationsabschnittes mit dem Yogasūtra. Wie sich im Yogasūtra an die Erörterung der Meditationsstufen im dritten Kapitel diejenige der Yoga-Vollkommenheiten oder höheren Kräfte *(vibhūti)* anschließt, so geht auch der Meditationsabschnitt des Dīghanikāya, nachdem im Zusammenhange mit der Meditation die Herausziehung des übersinnlichen Körpers geschildert worden ist, dazu über, als eine durch jenen Vorgang gewonnene weitere Errungenschaft des Pfades hinzustellen die Möglichkeit, jene Phänomene der überirdischen Macht *(iddhi)* zu wirken. „Ist“, so heißt es (S.Ph.S. 87), „das geistige Element *(cittaṃ)* durch die Konzentration abgeklärt und geläutert, frei

von Unreinheit und irdischer Leidenschaft, gefügig und bildsam, beständig und regungslos geworden, so lenkt und leitet er dieses geistige Element hin zur Betätigung der verschiedenen übersinnlichen Vollkommenheiten *(iddhi-vidhāya cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti)*". Das Wort *cittaṃ*, in der Sāṃkhya- (wie auch Yoga-)Philosophie das ätherisch-stofflich vorgestellte Gedankenelement, ist im Buddhismus nicht mit irgendwelchen naturalistischen Vorstellungen zu verbinden, es bedeutet hier nur, daß etwas Geistiges wie bildsamer Ton durch den Meditierenden geformt, zu mannigfaltiger Gestalt und Wirkungsweise gebracht wird. Es wird dieser Gedanke im Sāmaññaphalasutta (88) in drei Gleichnissen hingestellt: wie der Töpfer aus wohlzubereitetem Ton nach Belieben Gefäße formt, wie der Elfenbeinschnitzer und der Goldarbeiter ihr Material nach Belieben bearbeiten und Gegenstände aller Art daraus bilden, also arbeitet gleichsam der Jünger des Pfades in den (durch die Meditation bildsam gemachten) Stoff seines Geistkörpers hinein, um die *iddhi*-Gestaltungen, die übersinnlichen Phänomene, hervorzubringen. Die rhythmische Wiederholung eines und desselben Gedankens in drei ähnlichen Gleichnissen scheint gewissermaßen das Hineinarbeiten in den Wesensstoff des übersinnlichen Körpers versinnbildlichen zu wollen (vgl. das in Bd. 1, S. 107 f. über die Rhythmik in den Reden Buddhas Gesagte). War schon in den vorausgegangenen Erörterungen für abendländische Begriffe vieles befremdend, so muß vollends die Art, wie über jene *iddhi*-Phänomene in den buddhistischen Texten geredet wird, abendländischem Empfinden wie höchster Wahnwitz, als der nicht mehr zu überbietende Gipfel des Aberwitzes erscheinen. Aber auch hier darf erinnert werden an jene bemerkenswerte Stelle im Pāyāsi-Sutta (Dīgha II, p. 329), wo Kassapa dem an der Realität der übersinnlichen Welt und übersinnlichen Erscheinungen und Wesenheiten zweifelnden Adeligen Pāyāsi zu bedenken gibt, nicht so, wie er es sich vor-

stelle, mit Augen des Fleisches *(mamsacakkhunā)*, könne jene übersinnliche Welt erschaut werden, dazu führe nur die Läuterung des geistigen Schauens in einsamer, stiller, weltabgeschiedener Meditation. Entsprechendes gilt auch für die *iddhi*-Phänomene. Es handelt sich um Vorgänge, die, zunächst wenigstens, als in dem Medium jenes feinen Geistkörpers, nicht in der Sphäre des Physisch-Sinnlichen sich abspielend gedacht werden. Der eigentliche Aberwitz läge nur darin, wenn man solche Dinge, wie das „Berühren von Sonne und Mond" (wovon in dem *iddhi*-Abschnitte u. a. die Rede ist), im wörtlichen, grobmateriellen Sinne nehmen und glauben wollte, Buddha hätte wirklich ein Hinaufgreifen mit Sinneshänden zu Sonne und Mond (als materiellen Gestirnen) für möglich gehalten. In dem schon erwähnten Pāyāsi-Sutta (Dīgha II, p. 319) heißt es ausdrücklich, daß unter „Sonne" und „Mond" göttliche Wesenheiten einer übersinnlichen Welt zu verstehen seien. Also offenbar ist hier von bestimmten übersinnlichen Schauungen und Yogaerlebnissen die Rede, die durch eine mit Absicht gewählte groteske Ausdrucksweise dem naiven weltlichen Verständnis verschleiert werden sollten. Im Vinaya-Piṭaka (Cullavagga II, p. 112) findet sich eine wichtige Stelle, wo Buddha die Jünger ermahnt, die auf übermenschlicher Gesetzmäßigkeit beruhenden *(uttarimanussadhamma)* Phänomene der höheren Geistesmacht *(iddhipāṭihāriya)* nicht Laienaugen preiszugeben. *iddhi* galt also im Buddhismus als etwas Hocherhabenes, profanen Augen strenge zu Entziehendes. Der bloßen Neugierde hat Buddha die Vorführung irgendwelcher Phänomene stets verweigert (vgl. das Kevaddha-Sutta, Dīgha I, p. 211).

Der Abschnitt, in dem die einzelnen übersinnlichen Vollkommenheiten *(iddhi)* geschildert werden (S.Ph.S. 87. 88), gehört zu denjenigen, die in den verschiedensten Teilen des Kanons häufig, und stets mit dem gleichen, stereotypen Wortlaut

wiederkehren. Die dort aufgezählten Phänomene lassen sich zusammenfassen unter den Gesichtspunkten der Vervielfältigung der Erscheinung, Ausschaltung der Sehwirkung, Überwindung der Erdenschwere. Daran schließt sich jenes schon erwähnte seltsame Phänomen, das also beschrieben wird: „Mond und Sonne, jene zaubergewaltigen, wundermächtigen *(ime pi candimasuriye evam-mahiddhike evaṃ-mahānubhāve)* berührt und streift er mit der Hand, bis zur Welt des Brahman wirkt er mit seinem Körper." Daß es sich hier um rein übersinnliche Dinge handelt, daß es jener früher erwähnte „Geistkörper" sein muß, dem hier ein Ausstrecken geistiger Fühlhörner zu fernen, übersinnlichen Welten zugeschrieben wird, ist schon hervorgehoben worden. Ebenso liegt die Vervielfältigung der Gestalt (die im indischen Yoga eine große Rolle spielt, vgl. Yogasūtra IV, 4), zunächst in der Sphäre jenes übersinnlichen Körpers, und ein gleiches gilt von den verschiedenen Elevationserscheinungen (vgl. Yogasūtra III, 38), der Überwindung der Erdenschwere und der durch die Meditation bewirkten Empfindung ätherischer Leichtigkeit. Saṃy. V, p. 283 wird gesagt, daß durch die geistige, auch den Körper ergreifende Konzentration und Meditation der Körper des Tathāgata eine erhöhte Leichtigkeit gewinnt, daß er gefügiger, bildsamer und lichtstrahlender dadurch wird. Für die Ausschaltung der Sehwirkung findet sich eine theoretische Erklärung im Yogasūtra (III, 20). Es spielen diese Dinge im Buddhismus kaum eine geringere Rolle als im eigentlichen Yoga. Im Saṃyuttanikāya wird in einem langen Abschnitte (dem Iddhipāda-Saṃyutta, Bd. V, p. 253—293) eine eigene umfassende Theorie des Gegenstandes entwickelt. In der Mitte aller dieser Erörterungen steht die Lehre von den vier *iddhipādā*, den Elementen oder Voraussetzungen der übersinnlichen Vollkommenheit: *chando* „Wille", *viriyaṃ* „Energie", *cittaṃ*, das geistige oder Gedankenelement, *vimaṃsā* (etwa: „geistige Forschung"). Es

sind jene vier Elemente, von denen es im Mahāparinibbāna-sutta (vgl. oben Bd. 1, S. 71) und anderwärts heißt, daß, wer sie durch Meditation in sich stark werden läßt, sich in ihnen zu bewegen weiß *(yānikatā)*, sie verwirklicht, handhabt und bemeistert, dadurch auch die Macht hat, das Leben im physischen Körper über seine natürliche Dauer zu verlängern. Was mit jenen vier Elementen oder Voraussetzungen eigentlich gemeint ist, wird durch die näheren Erläuterungen, an denen im Kanon kein Mangel ist (vgl. Saṃy. V, p. 268, 273 u. a.), kaum deutlicher, doch geht aus diesen Erläuterungen wenigstens so viel hervor, daß zwei jener Elemente der Willensseite, zwei der Seite des Vorstellens angehören. Daß sie einen Gegenstand der Meditation bilden müssen, wird deutlich gesagt (vgl. a. a. O., p. 258, 268, wo von *chanda-samādhi*, *viriya-samādhi* usw. die Rede ist), und der eigentliche Weg zu ihrer Erlangung ist kein anderer, als eben der schon gekennzeichnete Weg der Meditation, der „vornehme achtfache Pfad" (a. a. O., p. 286). Zur Meditation muß hinzutreten die beharrliche Anstrengung *(padhāna)*, daraus entsteht dann eine (aus dem Unterbewußten heraufgeholte) bildende Kraft *(saṅkhāra)*, die das eigentlich Wirksame bei den Phänomenen darstellt. (In diesem Sinne Saṃy. V, p. 258 u. a.: *chandasamādhipadhānasaṅkhārasamannāgato iddhipādo* usw.) Der Tathāgata, so wird gesagt, bemeistert jene Elemente der überirdischen Macht, darum eben heißt er der Tāthagata (a. a. O., p. 257), sie gehören also im Sinne des Buddhismus zu den von ihm nicht wegzudenkenden Vollkommenheiten eines Buddha. Das Gleiche gilt nach dem Iddhipādā-Saṃyutta (a. a. O., p. 274) von allen wahrhaften Asketen und Brahmanen der Vergangenheit und Zukunft. Auch das höchste Befreiungsziel, so wird weiterhin gesagt (p. 257), haben alle Jünger durch die *iddhipāda*-Meditation (die ja mit derjenigen des achtfachen Pfades letzten Endes identisch ist) erreicht. „Und wie die Gaṅgā unaufhaltsam nach

Osten in ihrem Laufe gerichtet ist, dem Osten sich zuwendet, nach Osten strömt, also auch ist der jene vier Voraussetzungen übersinnlicher Vollkommenheit meditierende Jünger dem Nirvana zugewendet, zum Nirvana hineilend" (a. a. O., p. 290). In diesem Sinne gelten diese Dinge im Buddhismus als eine der höchsten Errungenschaften der Pfades *(sāmaññaphala)*. Sie sind nicht das Ziel, aber eine Erscheinung, die auf dem Wege zur Erreichung des Zieles nach der Lehre Buddhas mit Gewißheit sich einstellt, und ein Mittel zur Erreichung dieses Zieles. Durch Meditation von *iddhipāda* werden auch die Fesseln, die den Jünger an das sinnliche Dasein ketten, zerschnitten (Saṃy. V, p. 292).

Im übrigen ist *iddhi* i. e. S. nur eine von fünf oder sechs, gewöhnlich *abhiññā* (sanskr. *abhijñā*) genannten höheren Seelenfähigkeiten, die auch im Meditationsabschnitte des Dīghanikāya (wo das Wort *abhiññā* nicht gebraucht wird) als weitere (noch über *iddhi* stehende) Errungenschaften des Pfades genannt werden, die sich einstellen, wenn die Trennung des ätherisch-geistigen Körpers vom physisch-materiellen erreicht ist. Im Iddhipāda-Saṃyutta werden die vier Voraussetzungen von *iddhi* auch als der Weg zur Erlangung jener weiteren Geisteskräfte hingestellt (Saṃy. V, p. 263 ff.). Die erste dieser Fähigkeiten ist *dibbaṃ sotaṃ* (dem *divyaṃ śrotram* des Yogasūtra — III, 40 — entsprechend), das „himmlische Gehör" oder Hellhören, das als ein Hören von menschlichen (auch entfernten) und himmlischen Tönen „in dem himmlischen, geläuterten, über menschliches [Hören] hinausgehenden Tonelemente" *(dibbāya sota-dhātuyā visuddhāya atikkanta-mānusikāya*, pythagoräisch ausgedrückt: in der Sphärenharmonie) beschrieben wird. Dem Hellhören schließt sich an das Erkennen fremder Gedanken und Herzensregungen *(cetopariyañāṇa = paracittajñāna* des Yogasūtra III, 19). Beispiele, daß Buddha die Gedanken anderer durchdringt, finden sich in

den Texten zahlreich (z. B. Dīgha I, p. 119, Aṅg. III, p. 408, V, p. 160). Insbesondere aber ist unter jener Fähigkeit gemeint ein Erkennen des Charakters anderer, ihrer Gemüts- und Sinnesart, des Maßes ihrer Freiheit von sündigen Leidenschaften, des von ihnen erlangten Grades geistiger Konzentration usw. Die in Rede stehende Fähigkeit wird anderwärts bezeichnet als *ādesanā-pāṭihāriyaṃ* „das Wunder der Auskunft", worunter nach Kevaddha-Sutta 6 (Dīgha I, p. 213) verstanden wird, daß der Jünger imstande ist, die Gedanken und Gesinnungen, Vorstellungen und Überlegungen eines anderen zu erkennen und ihm sagen kann: „so ist dein Gedanke, so ist dein Herz."

Die beiden noch verbleibenden höheren Fähigkeiten, die als weitere Errungenschaften der Meditation im Meditationsabschnitte des Dīghanikāya (S.Ph.S. 93—96) genannt werden, sind die Erinnerung an frühere Existenzen (vgl. Yogasūtra III, 18) und das göttliche (oder: himmlische) Auge des hellsichtigen Schauens *(dibbaṃ cakkhuṃ visuddhaṃ atikkantamānusakaṃ*, eigentlich: „das himmlische Auge, das geläuterte, [dessen Schauen] über menschliches [Schauen] hinausgeht)." Insoweit diese letztere Fähigkeit zum Schauen übersinnlicher Wesen verhilft, wurde ihrer schon Erwähnung getan. Im Meditationsabschnitte des Dīghanikāya ist davon die Rede, wie die Kraft des göttlichen Auges zum Schauen der Schicksale der Wesen in den verschiedenen Daseinssphären zwischen Tod und Wiedergeburt dient. Hierbei handelt es sich dann schon um eine der drei hauptsächlichen höheren „Erkenntnisse" *(paññā)* des Buddhismus, der Erkenntnis von Karma und Wiedergeburt. Dasselbe gilt von der Erinnerung an frühere Existenzen. Die Erörterung jener in Rede stehenden „höheren Fähigkeiten" gehört daher bereits zum Thema des folgenden Abschnitts.

d. 3. Stufe: Erkenntnis *(paññā)*.

Bei diesem Abschnitte ist von vornherein festzuhalten, daß die Erkenntnis, von der hier die Rede ist, ganz ebenso, wie alles Vorausgegangene, im Zusammenhange mit der Meditation verstanden werden muß. Es handelt sich bei dieser Erkenntnis *(paññā)* im Sinne Buddhas nicht um irgendwelche Kombinationen des spekulierenden Verstandes *(tarka)*, sondern um Ergebnisse eines höheren hellsichtigen Schauens *(abhiññā)*, das nur durch „rechte Meditation" *(sammāsamādhi)* zu gewinnen ist, durch diejenige Meditation, die ihrerseits wiederum das im ersten Hauptstücke geschilderte „rechte ethische Verhalten" *(sīla)* zum notwendigen Fundamente hat. Hat der Meditierende im vierten Dhyāna jene Stufe der inneren Reinheit, Geisteshelle und Konzentration erreicht, die mit einem den Jünger von oben bis unten einhüllenden weißen Gewande verglichen wird, ist er weiterhin bis zu dem Punkte gelangt, wo sich der „mit vollständigen Organen versehene geistige Körper" *(manomaya-kāya)* aus dem physisch-materiellen Körper herauslöst, wie der Halm aus der Blattscheide, und der Jünger wie von außen auf seine vom geistigen Prinzip wie von einem Faden durchzogene Leiblichkeit blickt, so hat er in jenem geistgewobenen Körper das Organ für die Betätigung jener (sonst als *abhiññā* bezeichneten) höheren Seelenfähigkeiten, von welchen drei, nämlich *iddhi*, Hellhören und das Durchdringen fremder Gedanken schon im vorigen Abschnitt beschrieben worden sind. Ihnen schließen sich drei weitere, im Sinne des Buddhismus ganz ebenso auf der Meditation beruhende Fähigkeiten an, mit denen der Meditierende schon das Gebiet der höheren Erkenntnis, des Wissens betritt. Sie sind identisch mit dem dreifachen Wissen, dessen der Tathāgata unter dem Bodhibaume teilhaftig geworden, und durch dessen Erlangung er vom Bodhisattva zum Buddha aufgestiegen ist (vgl. oben

Bd. 1, S. 59 ff. und Lalitavistara, p. 344 f., wo nur die Reihenfolge der Erkenntnisse eine andere ist).

Die erste jener Erkenntnisse (S.Ph.S. 93) ist die Erinnerung an frühere Lebensläufe, d. h. jenes Seelenerlebnis, das diejenigen, die es in verschiedenen Ländern und zu verschiedenen Zeiten hatten, übereinstimmend als eine Erinnerung an frühere Existenzen beschrieben haben. In der Sumaṅgalavilāsinī, Buddhaghoṣa's Kommentar zum Dīghanikāya, findet sich bei der Erklärung des Einganges des Mahāpadānasutta eine bemerkenswerte Stelle, wo davon die Rede ist, wie jenes Seelenerlebnis bei verschiedenen Graden der Heiligkeit mit verschiedener Deutlichkeit auftritt. Bei gewöhnlichen Asketen der verschiedenen Schulen, so wird gesagt, ist jene Erinnerung, wenn sie überhaupt vorhanden ist, nur so schwach wie der Schein eines Glühwürmchens, bei Jüngern des Buddha wie der Schein einer Lampe, bei erlesenen Jüngern wie der Glanz des Morgensterns, bei einem Buddha, der nur für sich selbst die Erleuchtung gefunden hat, ist sie wie Mondlicht, und bei einem weltbefreienden Buddha ist die Erinnerung an das frühere Leben so hell wie der Glanz von tausend Sonnen. Einmal (Itivuttaka, p. 99) spricht Buddha von dem wahren Brahmanen als demjenigen, der nicht nur von allen möglichen Dingen des geistigen Gebiets bloß redet, sondern der selbst die Erinnerung an sein früheres Leben hat. Es ist für das Verständnis des Buddhismus von Wichtigkeit, daß man jene Lebenserinnerung zunächst nur als dasjenige auffaßt, als was sie sich nach dem ganzen Charakter des betreffenden Abschnittes deutlich kundgibt, nämlich als Meditationserlebnis, nicht als Dogma, und anstatt daß man jenes Reden von der früheren Existenz, wie es ja auch dem Buddha in den Mund gelegt wird (siehe oben Bd. 1, S. 112), auf vorhandene Dogmen zurückführt, müßte man fragen, ob jene Dogmen nicht vielleicht dadurch entstanden sind, daß Einzelne das fragliche Medita-

tionserlebnis hatten und auf ihre Weise beschrieben. Für die theoretische Betrachtung dieser Dinge bleibt es ein merkwürdiger Widerspruch, daß der Buddhismus, der doch zu einem Ich oder Selbst, das zur Herstellung der Verbindung zwischen den verschiedenen Existenzen als das von Leben zu Leben gehende Subjekt von unserer Logik gefordert würde, nicht vordringt, gleichwohl eine Wiederverkörperung, ja eine Erinnerung an frühere Existenzen kennt, und den Buddha am Ende vieler Erzählungen sprechen läßt: „damals (in jenem früheren Leben) war ich der und der".

Die Wesenheit des Menschen wird vom Buddhismus in fünf Hauptteile oder Skandha's (Pali *khandha)* zerlegt: *rūpa* die körperliche Erscheinung, *vedanā* Empfindung, *saññā* Wahrnehmungsbewußtsein, *saṅkhāra* Unterbewußtsein (latente Bildekräfte), *viññāṇa* geistiges Bewußtsein. Von allen diesen fünf Wesensgrundteilen wird gesagt, daß sie „nicht das Selbst" *(anattā)* seien (Majjh. III, p. 19 u. a.). Die Annahme, etwa *viññāṇa* als die durch eine Reihenfolge von Verkörperungen hindurchgehende einheitliche Wesenheit anzusehen, wird von Buddha ausdrücklich zurückgewiesen (Majjh. I, 38, p. 256 ff.; es ist dabei Nachdruck zu legen auf das Wort *anaññaṃ* „unverändert": was zurückgewiesen wird, ist, daß das *viññāṇa* als eine unveränderliche Ich-Einheit das Band zwischen den verschiedenen Existenzen bilde). Es ist zwar häufig die Rede davon, wie dieses Prinzip des geistigen Bewußtseins beim Tode den physischen Körper verläßt, und wie es bei der Geburt bzw. Empfängnis mit dem Seelenwesen wieder in den Mutterleib einzieht, aber da es selbst der ursächlichen Entstehung und dem Wandel unterliegt, ist es im Sinne des Buddhismus nicht das Ich. Die frühere Betrachtung (S. 71) hat gezeigt, wie eine Beziehung besteht zwischen den Skandha's und dem, was in der Meditation als höhere, geistkörperhafte „Selbste" gewissermaßen aus der Gesamtwesenheit des Menschen sich herauslöst, wie *oḷāriko attā*, das grobsinnliche Selbst, dem physischen Körper *(rūpa-khanda)*, *saññāmayo attā* (Poṭṭhapāda-Sutta 39) dem dritten Skandha *(saññā)*, *manomayo attā* also wohl dem zweiten Skandha entspricht, und es ist wahrscheinlich, daß jene in der Meditation wie eine geistkörperhafte Verselbständigung der Skandha's erlebte Spaltung der Gesamtwesenheit überhaupt den Antrieb zu der eigenartigen, für den Buddhismus so wichtigen Skandha-Lehre

gegeben hat. Es hat sich weiterhin ergeben, wie keines dieser „Selbste" als das eigentliche wahre Ich erlebt wird, sondern wie das auf irgendeiner Stufe der Meditation gefundene Selbst in der nächsthöheren Stufe überwunden wird (Poṭṭh. 48), ohne daß die buddhistische Meditation zu einem absoluten Ich vordringt, und wie aus diesen Verhältnissen heraus die Nicht-Ich-Lehre *(anattavāda)* des Buddhismus zu verstehen ist.

Einen Ersatz für das fehlende Ich, das die Verbindung zwischen den einzelnen Verkörperungen herzustellen hätte, bietet im Buddhismus also einzig die Erinnerung, die Möglichkeit, in der Meditation bis an den Punkt zu dringen, wo die Erinnerung erwacht: damals war ich der und der (S.Ph.S. 93). Diese Erinnerung liegt beim gewöhnlichen Menschen gewissermaßen im Unbewußten und wird durch die Meditation aus dem Unterbewußtsein *(saṃskāra,* Pali *saṅkhāra)* heraufgehoben. Im Yogasūtra, von dem aus auch hier Licht auf den Buddhismus fällt, wird (III, 18) direkt ausgesprochen, daß die Lebenserinnerung dadurch zustande gebracht wird, daß der *saṃskāra,* also das zunächst Unterbewußte, sichtbar gemacht, ins Bewußtsein erhoben wird. In diesen unterbewußten Bildekräften *(saṃskāra)* wirkt sich aus, was als das Karma, die Summe der Taten der einen Inkarnation, wie eine unterbewußte Lebenserinnerung in die spätere Verkörperung mit herübergenommen wird. Dringt die Meditation also ein in diejenigen Regionen des Unterbewußten, in denen der als übersinnlich-geistiger Keim des späteren Lebens fortwirkende Same der früheren Inkarnation gewissermaßen aufbewahrt ist, so eröffnet sich ihr damit der Ausblick in jenes frühere Leben selbst. So etwa läßt sich das Wesen jener buddhistischen Lebenserinnerung erfassen, und es muß immer wieder darauf hingewiesen werden, daß es sich dabei im Sinne des Buddhismus nicht um Dinge handelt, die als Philosophie gelten wollen und mit dem Maße philosophischen Denkens zu messen sind, sondern um Zusammenhänge, die nur in der Meditation durchdrungen werden

können, so wie Buddha sie unter dem Bodhibaume durchdrungen hat.

Im Meditationsabschnitt des Dīghanikāya (S.Ph.S. 93) wird die Lebenserinnerung dahin beschrieben, daß der Meditierende, wenn er jenen Zustand der inneren Klarheit im vierten Dhyāna erreicht hat und seinen Geist auf die Erinnerung der früheren Geburten *(pubbenivāsānussati)* hinlenkt, auf diese Verkörperungen so zurückschaut, wie jemand, der auf Reisen war, wenn er in sein Heimatdorf zurückgekehrt ist, auf die Aufenthalte in den Dörfern unterwegs und die dort gehabten Erlebnisse zurückblickt. Also, so wird gesagt, erinnert er sich an eine, an mehrere, an zahllos viele Geburten in Zeitaltern der Weltenentstehung, der Weltauflösung oder des Höhepunktes von Weltenaltern: „Dort (in jener Geburt) war ich der und jener, hatte jenen Namen, gehörte jenem Geschlechte, jener Kaste an, lebte in solchen und solchen Verhältnissen, hatte diese und jene Erfahrungen von Glück und Leid, diese und jene Lebensdauer. Von dort kam ich dann in jene andere Verkörperung usw., bis ich zuletzt zu diesem Erdenleben gelangt bin." (Die Lehre von der periodisch-rhythmisch sich wiederholenden Weltauflösung und Welterneuerung in aufeinanderfolgenden, durch ungeheure Zeiträume sich erstreckenden Weltenaltern [*kalpa*, Pali *kappo*] ist allgemein indisch).

In engem Zusammenhange mit dieser das eigene frühere Leben umfassenden Erkenntnis steht die zweite der großen Erkenntnisse, die sich auf die Schicksale der Wesen im Kreislaufe der Wiedergeburten *(saṃsāra)* bezieht. War bei der Lebenserinnerung von früheren Erdenleben oder doch von physischen Verkörperungen die Rede, so handelt es sich bei der zweiten Erkenntnis um die übersinnlichen Daseinsstufen, zu denen die verschiedenen Wesen nach ihrem Tode, oder zwischen dem Tode und einer neuen physischen Verkörperung eingehen, infolge ihres Karma (Pali *kamma*), der Tat des früheren Lebens, die die

Schicksale in allen Daseinssphären bestimmt. Auch hier ist nicht von einem abstrakten Erkennen die Rede, sondern es wird gesagt, daß der Meditierende mit dem „himmlischen hellsichtigen übermenschlichen Auge" die verschlungenen Pfade aller jener Wesen durch die verschiedenen Weltsphären wie im Bilde schaut. (Vgl. auch Pāyāsi-Sutta, Dīgha II, p. 329.) Wie jemand von hoher Warte aus, so wird im Gleichnisse ausgeführt, die Menschen auf Straßen und Plätzen dahinwandern, in Häuser hinein- und wieder herausgehen sieht, also sieht der Meditierende, wie die Wesen durch üble Gedanken, Worte und Werke, durch mangelnde Ehrfurcht, durch falsche Weltanschauung und dadurch, daß ihr Tun von dieser falschen Ansicht bestimmt wird, nach dem Zerfall des Körpers im Tode den „schlimmen Gang" *(duggati)* gehen, in dunkle Qualorte versetzt werden, und wie sie durch gute Gedanken, Worte und Werke, durch Verehrung Erhabener, durch richtige Weltanschauung und dadurch, daß ihr Tun mit dieser richtigen Anschauung im Einklang steht, nach dem Tode den „guten Gang" gehen, zu lichten Himmelswelten sich erheben. Von diesem Eingehen in die (übersinnlichen) Götterwelten ist schon im Meditationsabschnitte (oben S. 59 f.) die Rede gewesen. Der im rechten Streben Wandelnde gelangt also nach dem Tode in diejenigen Sphären, zu welchen er sich durch die Meditation im Sinne des Buddhismus schon in diesem Leben erheben kann. Dementsprechend ist jenes Eingehen zu den Götterwelten allen denjenigen beschieden, die hier als Jünger des Buddha im rechten Verhalten sich bewährten (Dīgha II, p. 212) und den Pfad der Meditation wandelten, und von der geistigen Höhe, die sie hier erreicht haben, von dem Grade ihrer Erkenntnis und Liebe hängt es ab, mit welcher Hierarchie von Göttern (Engeln, siehe oben S. 59) sie nach dem Tode in Gemeinschaft, in geselligen Verkehr *(sahavyatā)* treten (Aṅg. II, p. 128 f. u. a.). Zum Eingehen in die himmlischen Freudenreiche der Götter führt insbesondere die hingebende

Verehrung für den Meister, für Buddha. Wer hier auf frommer Pilgerfahrt, so heißt es im Mahāparinibbānasutta (siehe oben Bd. 1, S. 76) mit bewegtem Herzen die Stätten schaut, wo der Tathāgata geboren ist, wo er zur Buddhaerleuchtung erwachte, wo er das Rad der Norm in Bewegung setzte und wo er in die substratlose Nirvanasphäre einging, der wird, wenn er mit abgeklärtem Geiste durch die Todespforte geschritten ist, nach dem Zerfall des Körpers zur Seligkeit der himmlischen Welt *(sugatiṃ saggaṃ lokaṃ)* eingehen. Diese ist keine ewige Seligkeit, sondern gleichwie das Leben der einzelnen Götterklassen an eine bestimmte, wenn auch menschliche Lebenszeit weit übersteigende Zeitdauer gebunden ist (siehe oben S. 55), so erreicht auch jenes Verweilen in den Göttersphären, wenn das entsprechende Karma aufgezehrt ist, sein Ende, und in einem bestimmten Zeitpunkte muß das betreffende Wesen, sofern es nicht in tiefere Sphären herabsinkt (Aṅg. II, p. 127), wieder als Mensch in eine physische Verkörperung eingehen. Die Erlösung, der endgültige Ausweg aus dem Kreislaufe *(saṃsāra)* kann nur von einer solchen menschlichen Verkörperung aus gefunden werden (siehe oben, S. 63). Die Stufen, durch welche hindurch eine physische Verkörperung zustande kommt, bilden den Gegenstand der dritten großen Erkenntnis (von der im Folgenden noch die Rede sein wird). — Damit ist gewissermaßen der „normale Gang" dessen, der hier im rechten Streben wandelte, geschildert. Dem gegenüber steht der „abnorme" oder „abwärts führende" Gang *(apāya)*, zu dem die andern sich durch ihre verkehrten Gedanken, Worte und Werke verdammen. Er führt in die Höllenreiche *(naraka* oder *niraya)*, das Schattenreich *(petaloka)*, die Dämonenwelt *(asuraloka)* oder in Tierleiber *(tiracchāna)*. Die eigentlichen Qualorte oder Höllen werden, wenn sie auch für den (in der Meditation) geistig Erkennenden als übersinnliche Zustände zu denken sind (vgl. Waddell, Buddhism of Tibet, S. 89), im Buddhismus doch wie äußere Ört-

lichkeiten geschildert und genau klassifiziert, und ihre Schrecknisse werden in grausigen Bildern des sinnlichsten Realismus ausgemalt. Ein Zwischenzustand ist der des Schattenreichs *(petaloka)*, das mit dem „Fegefeuer" verglichen werden kann. In ihm befinden sich die Seelen (d. h. hier: Reste der übersinnlichen Wesensbestandteile) Abgeschiedener, die nicht in Höllen-, Dämonen- oder Tierreich eingegangen, aber auch nicht oder noch nicht zu Himmelswelten aufgestiegen sind. Sie müssen in jener Sphäre die ihnen von den im Menschenleibe begangenen Sünden anhaftende Unreinheit hinwegläutern. Durch ihre noch nicht überwundenen sinnlichen Begierden kommen sie noch immer in den Anziehungsbereich der Sinneswelt *(kāmadhātu)* und erscheinen dort als gespenstische Wesen *(peta)*. Im Palikanon ist ein ganzes von den Geschichten solcher Seelen Verstorbener handelndes Buch enthalten (das Petavatthu des Khuddakanikāya). — Unmenschliche Taten führen im Buddhismus nach dem Tode auch in unmenschliche Sphären, in die Welt der Dämonen *(asuraloka)* oder in Tierleiber. Von den Dämonen *(asura)* als Gegnern der Götter ist oben (S. 65f.) schon die Rede gewesen. Dämonische Besessenheit (ähnlich wie im Neuen Testament) wird im Lalitavistara (und anderwärts) erwähnt (siehe oben, Bd. 1, S. 35). Die Vorstellung des Eingehens in Tierleiber ist allgemein indisch und vom Buddhismus voll und ganz übernommen. Im Anguttaranikāya (Bd. I, p. 35ff.) ist davon die Rede, daß die Fälle der Verkörperung in den Unterwelten, im Dämonen- und im Tierreich viel zahlreicher sind als die der Verkörperung im Menschenreich. (Menschliche Geburt gilt im Buddhismus als eine besonders kostbare Errungenschaft, siehe oben, S. 63.) Der „abnorme Gang" *(apāya)* spielt also im Sinne des Buddhismus in der Wirklichkeit eine größere Rolle als der gute oder normale. Der entscheidende Gesichtspunkt des Buddhismus ist aber der, daß es auch in jenen dunklen Reichen eine dauernde (ewige) Ver-

dammnis nicht gibt, der Aufenthalt dort kann durch gewaltig lange Zeiträume sich erstrecken (an Beispielen dafür ist in der buddhistischen Erzählungsliteratur kein Mangel), aber wenn das fragliche üble Karma sich ausgewirkt hat, aufgezehrt (wie der technische Ausdruck lautet) oder abgearbeitet ist, steht dem Betreffenden die Möglichkeit der Verkörperung in höheren Reichen, im Menschenreich, ja selbst in Göttersphären offen, und wenn er menschlicher Geburt teilhaftig geworden ist, hindert ihn nichts, sogar Jünger des Buddha zu werden und damit den Pfad zu betreten, der ihn, wenn auch erst nach vielen weiteren Verkörperungen, von der Notwendigkeit der Wiedergeburt endgültig befreit.

Als das unmittelbare Ergebnis der im Vorausgehenden erörterten buddhistischen Erkenntnisse von wiederholten Erdenleben, von Karma und Kreislauf der Wiedergeburten *(saṃsāra)* stellt sich im Sinne des Buddhismus dar die dritte große Erkenntnis, die Erkenntnis vom Leiden und seiner Überwindung, jene Erkenntnis, die in dem (oben Bd. 1, S. 67 f. bereits im Wortlaute mitgeteilten) Satze vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Vernichtung des Leidens und vom Weg zur Vernichtung des Leidens ihren bekannten Ausdruck gefunden hat. Auch der Meditationsabschnitt des Dīghanikāya nimmt auf den als bekannt vorausgesetzten Wortlaut des Satzes vom Leiden Bezug, wenn er (S.Ph.S. 98) die dritte große Erkenntnis (die sechste der sonst als *abhiññā* bezeichneten, durch die Loslösung des Geistkörpers in der Meditation gewonnenen höheren Fähigkeiten) dahin schildert, daß der Meditierende in dem (wie früher beschriebenen) Zustande der Konzentration des vierten Dhyāna den Geist hinlenkt auf das Wissen von der Vernichtung des Wahnes der irdischen Leidenschaft *(āsava)*, und alsdann erkennt: Dies ist das Leiden, dies die Entstehung des Leidens, dies die Vernichtung des Leidens, dies der Weg zur Vernichtung des Leidens. Daß es sich auch bei dieser „Er-

kenntnis" nicht um Spekulation, nicht um ein abstraktes Werturteil über das irdische Dasein, sondern um das unmittelbare Ergebnis meditativen Schauens handelt, wird im Meditationsabschnitte des Dīghanikāya (S.Ph.S. 98) ganz besonders betont und durch ein konkretes Gleichnis veranschaulicht: Wie in einem Gebirgssee mit klarem, reinem Wasser, in dem man bis auf den Grund sehen kann, jemand, der ein gutes Auge hat, Muschelschalen, Kieselsteine und Fischschwärme wahrnimmt und sich sagt: dies ist der reine, klare Gebirgssee, dies sind die Kieselsteine und Muschelschalen auf seinem Grunde und die Fischschwärme, die in ihm ihr Wesen treiben — ebenso erkennt der Meditierende, wenn er in reiner, lauterer Konzentration das von aller irdischen Unreinheit und sündigen Leidenschaft befreite, gefügig und bildsam gewordene geistige Element hinlenkt auf die Zerstörung des irdischen Wähnens: dies ist das Leiden, dies die Entstehung, dies die Vernichtung des Leidens, dies der zur Wende des Leidens führende Weg; dies ist das irdische Wähnen, dies die Entstehung, dies die Vernichtung des Wähnens, dies der zur Vernichtung des Wähnens führende Weg. Indem er solches erkennt, „wird er selber frei von dem Wahne der Weltlust *(kāmāsava)*, vom Wahne des Weltenseins *(bhavāsava)*, vom Wahne des Weltirrtums *(avijjāsava)*, und indem er solchermaßen befreit ist, weiß er auch: das ist die Befreiung; vernichtet ist die Geburt, zu Ende gegangen der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht, nicht gibt es hinfort eine Wiederkehr zum irdischen Dasein" (S.Ph.S. 98). Diese Erkenntnis wird dann im Sāmaññaphalasutta als die höchste aller schon in diesem irdischen Leben erreichbaren Errungenschaften des geistlichen Lebens bezeichnet, über die hinaus es eine höhere und ausgezeichnetere nicht mehr gibt.

Indem der Erkenntnispfad in der geschilderten Weise zuletzt bei der Erkenntnis der Leidenswahrheit einmündet, schließt sich dieses Ende zusammen mit dem Ausgangspunkt, denn die-

selbe „Wahrheit vom Leiden" ist ja das Grunddogma des Buddhismus, von dem, wie dies früher gezeigt worden ist (siehe oben, S. 8, 22), auch der Jünger des Pfades seinen Ausgang nimmt. Und doch ist ein sehr bedeutender Unterschied zwischen jenem Ausgangspunkte und dem, was auf der nunmehr geschilderten Stufe des Pfades erreicht ist, und es ist wichtig, diesen Unterschied festzuhalten. Auf jener Stufe, die dem eigentlichen Betreten des Pfades vorausgeht — jener Stufe, bei der alle, die sich Buddhisten nennen, ohne Jünger des Pfades zu sein, überhaupt stehen bleiben — handelte es sich um ein gläubiges Hinnehmen der von einem anderen, dem Buddha, gefundenen Erkenntnis, um eine allenfalls gefühlte, aber noch nicht erkannte Wahrheit. Mochte auch der Eindruck jener Wahrheit den Hörer vielleicht zum Betreten des Pfades bestimmen, so ist er doch im Sinne des Buddhismus noch keine Erkenntnis. Nur durch den Pfad selbst, so lehrt der Buddhismus, kann jener Glaube zur Erkenntnis werden. Nur indem der Jünger den ganzen, in den vorausgehenden Abschnitten beschriebenen Weg wirklich wandelt, indem er sich Festigkeit erwirbt in all dem, was als das „rechte Verhalten" das Fundament des Pfades bildet, indem er sich zu Mitleid und Selbstlosigkeit, Wahrhaftigkeit, Keuschheit und Enthaltsamkeit erzieht, indem er die „Tore der Sinne verschließt" und immer in wachsamer Besinnung verharrt, indem er sich Zufriedenheit mit dem Schicksal und ruhige, feste äußere Haltung erwirbt, und dann, indem er sich von allem befreit, was noch von irdischer Leidenschaft in ihm sein Wesen treibt, das geistige Element in ihm soweit läutert, daß es ihm möglich ist, in „rechter Versenkung" den Weg in das eigene Innere zu finden und so nach und nach von Stufe zu Stufe der Meditation sich zu erheben, indem er dann in der Meditation seine Leiblichkeit wie von außen anschaut und den ätherisch-geistigen Körper aus dem materiellen Körper herauszieht wie den Schilfhalm aus der Blattscheide oder das Schwert aus der

Scheide, und sich so die Fähigkeit des hellsichtigen Schauens gewinnt, nur dadurch wird er im Sinne Buddhas zuletzt in den Stand gesetzt, jene „Wahrheit vom Leiden", von deren bloßer gläubiger Hinnahme er ehedem ausgegangen war, nun als eine wirkliche Erkenntnis innerlich zu erleben. Es mag sein, daß unsere zu einseitig theoretischer Betrachtung neigende Zeit Schwierigkeit hat, solche Unterschiede festzuhalten, aber für ein wirkliches Verständnis des Buddhismus ist es von größter Wichtigkeit, daß sie festgehalten werden. Man wird dann auch nicht mehr in den Irrtum verfallen können, in der Aufstellung jenes „Satzes vom Leiden" einen Ausfluß pessimistischer Seelenstimmung zu sehen. Ein solcher Pessimismus lag dem Buddha — und liegt dem Buddhismus, wie das schon früher erörtert wurde (siehe oben, S. 9) — ganz fern, und wer sein Urteil nicht aus zweiter Hand, sondern aus den urtextlichen Quellen schöpft, wird sich bei unbefangener Betrachtung gestehen müssen, daß von einer eigentlichen pessimistischen Stimmung, wie wir ihr etwa bei Schopenhauer oder Hartmann begegnen, in diesen Quellen nicht das Geringste zu finden ist. Die Stimmung des Buddhismus ist überall eine schlichte, ruhige Heiterkeit, nicht ohne das ausgesprochene Bewußtsein (vgl. Dhammapada 197—200), daß auch an wahrer irdischer Glückseligkeit dem Jünger des Pfades ein weit höheres Maß beschieden ist, als dem in der Weltlichkeit Verharrenden, wenn auch dem letzteren zur Erkenntnis dieser Tatsache jeder Maßstab fehlen mag. Nicht die Empfindung des Weltleidens, sondern der Sieg, den er über dieses Leiden errungen hat, gibt der Stimmung des buddhistischen Jüngers ihr charakteristisches Gepräge. Der „Satz vom Leiden" aber ist nichts anderes, als das Werturteil, welches das durch den Pfad gewonnene höhere Bewußtsein im Sinne des Buddha über die Welt des gewöhnlichen Bewußtseins abgeben muß. Auch hier stimmt der Buddhismus überein mit dem Yogasūtra, wo (II, 15) der Satz ausgesprochen

wird, daß „für den Erkennenden alles Leiden ist". Nicht weil bei einem Abwägen von Lust und Schmerz des Daseins (so wie diese Worte im gewöhnlichen Weltsinne verstanden werden) die Wagschale des Schmerzes tiefer sinkt (dieses Problem wird im Buddhismus kaum berührt), sondern wegen des in allem Irdischen enthaltenen Todeskeimes wendet sich der Buddhismus von diesem Irdischen ab, als das eigentliche Leiden gilt ihm Tod und Vergänglichkeit, jene Vergänglichkeit, von der auch die Freuden der Götterhimmel nicht ausgenommen sind. Mit dem Begriffe des Nichtewigen ist für Buddha untrennbar verbunden der des Leidvollen. Die Vorstellung, daß das Nichtewige leidvoll ist *(anicce dukkhasaññā)*, so wird gesagt (Ang. IV, p. 51), soll dem Jünger immer in seinen Gedanken, in seiner Meditation gegenwärtig sein, und ebenso die weitere Vorstellung, daß das Leidvolle nicht das Selbst, nicht das wahre Ich ist *(dukkhe anattasaññā*, p. 53); beide Vorstellungen sind zum unsterblichen Ziele führend *(amatapariyosāna)*. (Der Zusammenhang der Begriffe des Nichtewigen, Leidvollen und Nicht-Selbstes findet sich ebenso im Yogasūtra [II, 5], wo *avidyā* [= Pali *avijjā*], der Irrtum, als die Verwechslung des Nichtewigen, Unreinen, Leidvollen und Nicht-Selbstes mit dem Ewigen, Reinen, Leidlosen und wahren Ich erklärt wird.) Den stärksten Ausdruck hat der buddhistische Gedanke des Sichabwendens vom Vergänglichen, von allem, was den Todeskeim in sich birgt, in der Buddhalegende (siehe Bd. 1) gefunden. Diese Legende behandelt im Grunde dasselbe Problem wie der Meditationsabschnitt des Dīghanikāya, nur bildhaft, in konkreter Form. Durch tiefe meditative Versenkung in das eigene Innere ist Buddha zu seinem Erlebnisse der Vergänglichkeit des Irdischen, des Leidens von Geburt, Alter, Krankheit und Tod gekommen. Das Problem, ob wir nicht heute den Sinn der Vergänglichkeit und des Leidens, ob wir nicht gerade den T o d noch tiefer verstehen können, als ihn Buddha verstanden hat,

kann nicht mehr den Gegenstand dieser nur der Darstellung des Buddhismus gewidmeten Schrift bilden. Sie muß sich bescheiden mit einem Hinweis darauf, wie Buddha diese Dinge erlebt hat und wie er sie nach der ganzen Zeitenentwickelung und seiner eigenen seelischen Entwickelung erleben mußte.

Inwiefern sich äußerlich der Satz vom Leiden mit seiner vierfachen Gliederung — Leiden, Entstehung des Leidens, Vernichtung des Leidens, Weg zur Vernichtung des Leidens — an alte medizinische Ausdrucksweisen anlehnt, wurde bereits erörtert (oben, S. 15). Wir finden die gleiche Ausdrucksweise auch im Yogasūtra, wo den vier „vornehmen Wahrheiten" des Buddhismus die folgenden Sutras entsprechen: II, 15 Satz vom Leiden, II, 24 mit 17 Entstehung des Leidens — nur daß die auf der Sāṃkhya-Philosophie beruhende Unterscheidung von Geist und Stoff dem Buddhismus fremd ist —, II, 25 Aufhebung des Leidens, II, 28 mit 26 der zur Aufhebung des Leidens führende Weg. In der, abendländischem Denken vielleicht nicht ohne weiteres einleuchtenden Unterscheidung der dritten und vierten Wahrheit („Vernichtung des Leidens" und „Weg zur Vernichtung des Leidens") zeigt sich wieder die klare praktische Tendenz des Buddhismus. Buddha wollte eben gar nicht nur eine Theorie über den Zusammenhang des Weltleidens mit der sinnlichen Begierde *(taṇhā)* aufstellen, sondern der Menschheit ein wirklich zu gewinnendes Heilsziel weisen. Er hat wohl gewußt, daß es nicht so ohne weiteres möglich ist, *taṇhā* zu vernichten, sich von der Verstrickung des Irdischen zu lösen. Er mußte, wenn er das, worum es ihm letzten Endes einzig zu tun war, überhaupt sagen wollte, deutlich angeben, auf welchem Wege der zur Überwindung der irdischen Leidenschaft notwendige Kampf zu einem siegreichen Ende durchgekämpft werden kann. In dem „Pfade" gipfelt ja, wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, die ganze Norm, es war daher selbstverständlich, daß auch der den Inbegriff der ge-

samten Norm in sich schließende „Satz vom Leiden" den Hinweis auf den Pfad enthalten mußte, auf den Pfad der Meditation, durch den, wie wir gesehen haben, wiederum der „Satz vom Leiden" als eine Erkenntnis gewonnen werden kann. So ist in der „Wahrheit vom Leiden" der „Pfad", und im Pfade wiederum die Wahrheit vom Leiden enthalten, die theoretische und die praktische Seite des Buddhismus schließen sich zu einem Kreise zusammen.

Daß der Satz vom Leiden wirklich den Inbegriff der gesamten buddhistischen Erkenntnisnorm enthält, hat Buddha in der unzweideutigsten Weise ausgesprochen. Nicht, als ob in Buddhas Sinne überhaupt alle Erkenntnis in ihm beschlossen wäre. Davon ist keine Rede und kann keine Rede sein. Buddha selber sagt, daß er vieles erkannt habe, was er nicht verkündigt habe, weil es der Menschheit nicht zum Heile gereichen würde (siehe oben, Bd. 1, S. 116). Auf die von ihm selbst gestellte Frage, was er denn verkündigt habe, ist dann die stetige Antwort: „Dies ist das Leiden ... dies die Entstehung ... dies die Vernichtung des Leidens ... dies der Weg zur Vernichtung des Leidens; dieses habe ich euch verkündigt, weil es die Voraussetzung des heiligen Wandels ist, weil es zur Entsagung, zur Leidenschaftslosigkeit, zur Ursachenvernichtung, zum inneren Frieden, zur hellsichtigen Erkenntnis, zum Erwachen, zum Nirvana führt."

Mag die in dem buddhistischen Leidenssatze ausgesprochene „Wahrheit" auch ein Tiefstes, Wichtigstes enthalten für den, der sie in dem von Buddha geforderten praktischen Sinne ernst nimmt, so erscheint doch in theoretischer Hinsicht der Ausdruck jener „Wahrheit", wie er in der viergliedrigen Formel gegeben ist, dürftig und in vieler Beziehung unbefriedigend. Ein Versuch, durch eine logische Zergliederung des Satzes zu weiteren, tieferen Aufschlüssen zu gelangen, würde zu keinen positiven Ergebnissen führen. Es ist ja auch jener Satz von Bud-

dha gar nicht gegeben worden, damit er „wissenschaftlich" zergliedert oder über ihn spekuliert werde, sondern damit durch Meditation (siehe darüber den vorigen Abschnitt) in seine Tiefen eingedrungen werde. Daß diese Tiefen dem gewöhnlichen Verstande, der spekulativen Betrachtung *(tarka)* gar nicht erreichbar seien, hat Buddha in bezug auf die von ihm gefundene „Wahrheit" mit der größten Entschiedenheit ausgesprochen (siehe oben, Bd. 1, S. 64). In angespannter geistiger Versenkung sollte der Jünger jene „Wahrheit" auf sich wirken lassen (vgl. Saṃy. V, p. 414, wo Buddha die Jünger ermahnt, durch Meditation in die „Wahrheit vom Leiden" einzudringen), und schon bei der Fassung der Worte ist auf diese meditative Wirkung Rücksicht genommen, jene Wirkung, die auch im Klang der Worte, in der Rhythmik der urtextlichen Formel ihren Ausdruck findet (vgl. oben, Bd. 1, S. 107) und in der Übersetzung nur sehr zum Teile wiedergegeben werden kann.

Im übrigen ist die von Buddha gefundene Wahrheit noch in einer anderen Formel ausgesprochen, die dem theoretischen Bedürfnis mehr gibt, als der „Satz vom Leiden". Es ist jene zwölfgliedrige Formel der ursächlichen Entstehung (Pratītyasamutpāda, Pali Paṭiccasamuppāda), die in der Buddhalegende als die ursprüngliche Fassung der dritten jener drei großen unter dem Bodhibaume gewonnenen Erkenntnisse erscheint, der Erkenntnis von der Entstehung und Überwindung des Leidens (siehe oben, Bd. 1, S. 60), und aus der der viergliedrige Satz vom Leiden usw. dann erst abgeleitet wird. So verfährt nicht nur der Mahāyāna-Text Lalitavistara, sondern auch der Palikanon geht da, wo die Erlebnisse unter dem Bodhibaume erzählt werden, zunächst von der in der zwölfgliedrigen Formel gegebenen Form der Buddhaerkenntnis aus, ja es ist sehr bedeutsam, daß gerade der allererste Text dieses Kanons, der Mahāvagga des Vinayapiṭaka, mit dieser zwölfgliedrigen Formel anhebt. Sie steht also an der Spitze des

Kanons, und diese äußere Stellung entspricht durchaus ihrer inneren Bedeutung und Wichtigkeit. Enthält der viergliedrige „Satz vom Leiden“ gewissermaßen die volkstümliche, die von jedem leicht zu behaltende und zu meditierende Fassung der von Buddha gefundenen Erkenntnis, so stellt die zwölfgliedrige Formel der ursächlichen Entstehung die — im Sinne der damaligen Zeit — „wissenschaftliche“ Formulierung jener Erkenntnis (vgl. Bd. 1, S. 106) dar. Daß die Leidenswahrheit (bzw. der zweite und dritte jener vier Sätze) und die zwölfgliedrige Formel des Pratītyasamutpāda letzten Endes nur verschiedene Ausdrucksformen derselben Erkenntnis sind, war auch den Verfassern der buddhistischen Texte (bzw. Sammlern der Reden Buddhas) bewußt. So wird im Aṅguttaranikāya (Bd. I, p. 177) die eine Seite des Pratītyasamutpāda mit dem Satze von der Entstehung des Leidens, die andere Seite mit dem Satze von der Vernichtung des Leidens unmittelbar gleichgestellt. (In ähnlicher Weise hat die vorausgehende Betrachtung des Meditationspfades ergeben, wie die in der vierten der „vornehmen Wahrheiten“ enthaltene achtgliedrige Formel zusammenzustellen ist mit dem Meditationsabschnitte des Dīghanikāya, wie sie dasjenige andeutet, was in jenem Abschnitte dann vollinhaltlich beschrieben wird, vgl. Majjh. I, p. 301.)

Der Wortlaut der Formel ist schon oben (Bd. 1, S. 60) mitgeteilt. Den dort im Anschluß an den Sanskrittext Lalitavistara gegebenen Sanskritbezeichnungen für die zwölf Glieder *(nidāna)* der Kette des ursächlichen Entstehens *(pratītya-samutpāda)* entsprechen im Pali die Ausdrücke 1. *avijjā* der Irrtum (= sanskr. *avidyā*), 2. *saṅkhārā* die Bildekräfte im Unterbewußtsein (Plural von *saṅkhāra* = sanskr. *saṃskāra)*, 3. *viññāṇa* Bewußtsein (= *vijñāna)*, 4. *nāmarūpa* Name und Form (sanskr. gleichlautend), 5. *saḷāyatana* die Sinne (eigentlich „die sechs Gebiete“, sanskr. *ṣaḍāyatana)*, 6. *phassa* Berüh-

rung (sanskr. *sparśa)*, 7. *vedanā* Empfindung, 8. *taṇhā* sinnliche Begierde (eigentlich „Durst", sanskr. *tṛṣṇā)*, 9. *upādāna* das Ergreifen des Sinnlichen (als des Brennstoffes der Begierde), 10. *bhava* Sein, physisches Dasein, 11. *jāti* Geburt, 12. *jarāmaraṇa-sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā* Alter und Tod, Kummer und Wehklagen, Leiden, Trübsinn und Verzweiflung (sanskr. *jarāmaraṇa-śokaparidevaduḥkha-daurmanasyopāyāsāḥ*. Die Namen des 4., 7., 9., 10. und 11. Ursachengliedes lauten in Sanskrit und Pali gleich.) Im Indischen ist der Wortlaut der Entstehungsformel: *avijjā-paccayā saṅkhārā* (sanskr. *avidyā-pratyayāḥ saṃskārāḥ)* „aus dem Irrtum entstehen die Saṃskāra's", *saṅkhāra-paccayā viññāṇaṃ* usw. durch alle Ursachenglieder hindurch bis zum zwölften Gliede der Reihe (Alter, Tod und Leiden). Das Wort *paccaya* hängt zusammen mit dem Worte *paṭicca* (sanskr. *pratītya*) in *paṭiccasamuppāda (pratītyasamutpāda)* und bedeutet die ursächliche Beziehung (das „Zurückgehen" auf ein anderes). Die folgenden Betrachtungen werden noch ergeben, daß der hier gemeinte Begriff „Ursache" mit dem uns in unserer Naturwissenschaft und Logik geläufigen nicht so ganz identisch ist. Es handelt sich bei diesem Ursachenbegriff nicht darum, innerhalb des „Seins" die einzelnen „Erscheinungen" unter sich zu verknüpfen, sondern dieses „Sein" selbst an etwas anzuknüpfen, was noch nicht das „Sein" ist; man könnte also *paccaya*, um der indischen Begriffsnuance näher zu kommen, auch in Anlehnung an ein von einem deutschen Mystiker geprägtes Wort mit „Urstand" wiedergeben, also übersetzen: „im Irrtum haben ihren Urstand (urständen) die Bildekräfte des Unterbewußten, im Unterbewußten urständet das Bewußtsein" usw. In der rückläufigen *(paṭiloma)* Formel des Pratītyasamutpāda (siehe oben, Bd. 1, S. 61) tritt dann an die Stelle des Wortes *paccaya* das Wort *nirodha* „Hemmung, Unterdrückung, Vernichtung, Auslöschung, Überwindung": *avijjānirodhā saṅkhāranirodho*,

„durch die Vernichtung des Irrtums [wird bewirkt] die Vernichtung der Saṃskāra's" usw. bis zur Vernichtung des Leidens. Oft heißt es: *avijjāyā asesavirāganirodhā* „durch die auf vollkommener Leidenschaftslosigkeit beruhende Vernichtung des Irrtums". Wir können die positive *(anuloma* „rechtläufige") erste Formel des Pratītyasamutpāda auch die Formel des Werdens, die negative, rückläufige Formel, wiederum in Anlehnung an ein von einem deutsches Mystiker geprägtes Wort, sachentsprechend auch die Formel des Entwerdens nennen. Der eigentliche Sinn und die Rechtfertigung dieser Ausdrücke wird sich aus der folgenden Darstellung ergeben.

Der Schwierigkeit und metaphysischen Dunkelheit der Formel waren schon die Inder, die ältesten Buddhisten selbst, sich bewußt. Als einst, so erzählt das Mahānidāna-Sutta (Dīgha II, p. 55), Ānanda dem Buddha gegenüber äußert, die Formel des Pratītyasamutpāda erscheine ihm jetzt leicht verständlich und einleuchtend, tritt ihm der Meister entgegen: „Rede nicht also, Ānanda, rede nicht also. Tief verschlungen ist jener Pratītyasamutpāda, eine tiefe Offenbarung enthält er. Dadurch, daß die Menschheit diese Norm *(dhamma)* nicht erkennt und durchdringt, sinkt diese Menschheit, in Leiden verstrickt, zu niederen Wesensstufen herab und überschreitet nicht den Kreislauf der Wiedergeburten." Erklärungen der Formel sind in überaus zahlreichen Texten des Palikanons (und anderen buddhistischer Quellen) enthalten, doch sind diese (wohl schwerlich von Buddha selbst gegebenen) Erklärungen vielfach wenig besagend, zum Teil auch sich widersprechend. In dem eben erwähnten Mahānidāna-Sutta wird sogar die Formel selbst abweichend überliefert, die Ursachenverkettung wird dort nur bis *viññāṇa* zurückgeführt, und nachdem gesagt worden ist, daß *nāmarūpa* seinen Grund und Urstand im *viññāṇa* habe, wird auf die Frage, worin dann weiterhin *viññāṇa* begründet sei, gegen alle Logik geantwortet: in *nāmarūpa*! Wohl findet sich

in jenen Erläuterungen auch mancher wertvolle und beachtenswerte Gesichtspunkt, aber auf die eigentlichen Tiefen und Schwierigkeiten des Problems wird kaum irgendwo eingegangen. (In dankenswerter Weise zusammengestellt hat die verschiedenen indischen Erklärungsversuche De la Vallée Poussin in der Schrift Théorie des douze Causes, Gent 1913). — Auch für die abendländische Wissenschaft enthält, soweit es sich dabei um die Erforschung der Buddhalehre handelt, der Pratītyasamutpāda die schwierigsten und umstrittensten aller Fragen, das eigentliche Hauptproblem. Nur auf die wichtigsten Gesichtspunkte kann im folgenden hingedeutet werden.

Von vornherein ist dabei festzuhalten, daß es sich auch bei dieser Formel nicht um eine „Philosophie" in unserem Sinne handelt, sondern, daß sie der Meditation entsprungen ist und der Meditation auch wiederum dienen soll. Immerhin liegt in den einzelnen technischen Ausdrücken — die von Buddha gewiß nicht selbst geprägt, sondern vorhandenen Systemen entlehnt worden sind — zugleich ein nicht zu übersehendes begriffliches Element. Es handelte sich für Buddha darum, dasjenige, was in seinem Sinne höhere Wahrheit war, nun auch in der Form des logischen Gedankens zum Ausdruck zu bringen, und insofern hat jene zwölfgliedrige Formel für uns auch ein gewisses kulturgeschichtliches Interesse, als wir in ihr eines der frühesten Denkmäler des logischen Bemühens, einen der ersten Versuche der Menschheit, über Daseinsprobleme in abstrakt begrifflicher Form zu denken, vor uns haben. Manches, was wir nach unseren Begriffen als einen logischen Mangel der Formel ansehen möchten (wie die oben S. 97 erwähnte Wendung im Mahānidānasutta), wird unter diesem Gesichtspunkte verständlich. Wir stehen bei den Anfängen des Buddhismus in einer Zeit, wo die alte mystisch-bildhafte Form des Denkens und Vorstellens, von der uns im Veda und in der alten Brāhmaṇa-Literatur noch bemerkenswerte Überreste erhalten sind, den Übergang sucht zu einem mehr begrifflich-abstrakten Denken. (Die Ausführungen über diesen Gegenstand im Anfange des Buches „Die Rätsel der Philosophie" von Rudolf Steiner, Berlin 1914, verdienen mehr Beachtung, als sie bisher gefunden haben.) Die ersten Anfänge jenes späteren Denkens lassen sich bis in den Veda hinein verfolgen. Die Entstehung der eigentlichen philosophischen Systeme — es ist, was man hier Philosophie nennt, von unsern Be-

griffen philosophischen Denkens noch weit verschieden — steht den Anfängen des Buddhismus nahe (siehe Bd. 1 S. 106), d. h. sie muß ihr zeitlich etwas vorausgehen, weil der Buddhismus von dorther seine Terminologie entlehnt hat. Besonders kommt hier das auch für das Verständnis des Pratītyasamutpāda wichtige Sāṃkhya-System in Betracht, das gewissermaßen die theoretische Seite des Yoga darstellt. Es wird in der älteren Zeit, vor allem im Mahābhārata, meist mit Yoga zusammen genannt, so daß in jener Zeit Sāṃkhya-Yoga nicht viel mehr bedeutet als „Theorie und Praxis" (in bezug auf das Verhältnis des Menschen zu metaphysischen Dingen). So erklärt es sich dann auch, daß späterhin jene mit der buddhistischen Terminologie übereinstimmenden Begriffe in das (theoretische) Yogasystem, das Yogasūtra, Aufnahme gefunden haben, das ja nach neueren Forschungen einer viel späteren Zeit als Buddha angehört. Auf die Bekanntschaft Buddhas aber mit dem, was das ältere Sāṃkhya und der ältere Yoga genannt wird, deutet schon die Buddhalegende hin. Das Verdienst, die Zusammenhänge des Buddhismus, speziell des Pratītyasamutpāda, mit jenem Sāṃkhya-Yoga in das rechte Licht gesetzt zu haben, gebührt Herrn Professor Jacobi in Bonn (Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṃkhya-Yoga. Von Hermann Jacobi. Aus den Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse 1896, Heft 1.) Bei der folgenden Erörterung wird sich mehrfach Anlaß ergeben, auf jenen Zusammenhang zurückzukommen. Die Heranziehung des Sāṃkhya-Yoga wird sich für das Verständnis der Pratītyasamutpāda-Formel in vieler Hinsicht als eine Hilfe erweisen. Dabei darf aber nicht vergessen werden, daß gerade die Grundvoraussetzung des Sāṃkhya-Systems, die Zweiheit von Geist und Materie, dem Buddhismus fremd ist (der eine Realität der Materie gar nicht annimmt), daß also gleiche oder doch äußerlich sich entsprechende termini hier und dort nicht dasselbe bedeuten, daß das Gerüst der materiellen Vorstellungen des Sāṃkhya-Systems, das sich zunächst als eine gute Stütze erweist, um zu den steilen Höhen des buddhistischen Pratītyasamutpāda emporzuklimmen, hinterher wieder weggezogen werden muß, wenn von der buddhistischen Lehre ein richtiges Bild gewonnen werden soll.

Gehen wir mit unsern Begriffen, mit unserer Art des Denkens an die buddhistische Formel heran, so erscheint zunächst am einleuchtendsten deren mittlerer Teil vom fünften bis zum neunten Gliede der Reihe: aus den Sinnen entsteht Berührung *(phassa)*, aus Berührung Empfindung *(vedanā)*, aus Emp-

findung sinnliche Begierde *(taṇhā)*, aus der sinnlichen Begierde das Ergreifen des Sinnlichen *(upādāna)*. Nun lag es den Erklärern immer nahe, zu denken, wenn von Sinnesorganen, Empfindung, Begierde usw. die Rede ist, so müsse schon ein nach unserer Erfahrung organisiertes individuelles menschliches Wesen vorhanden sein, das jene Sinne und jene Empfindung hat, jene sinnliche Begierde entwickelt und jenes Ergreifen des Sinnlichen betätigt. Nun aber folgt in der Reihe erst nachher das Sein *(bhava*, eigentlich „Werden"; wie das Wort zu verstehen ist, wird später erklärt werden) und die Geburt, aus der dann Alter, Tod und Leiden als das abschließende Glied der Reihe hervorgeht. Wenn also ein vollorganisiertes individuelles menschliches Wesen erst im 11. Gliede der Reihe ins Dasein tritt, kann es, so meinte man, nicht vorher schon vorhanden gewesen sein, es sei denn, man nimmt zu der Wiederverkörperungslehre seine Zuflucht, man bezog also *bhava* und *jāti* auf die durch die sinnliche Begierde in dem einen Leben erzeugte spätere Wiedergeburt. Es hat sogar Erklärer gegeben, welche die Notwendigkeit herausrechneten, die ganze Formel, um die zwölf Glieder in einer nach ihren Begriffen logischen Weise richtig unterzubringen, über drei Inkarnationen hin zu verteilen. (Erwähnt bei De la Vallée Poussin, S. 36.) Von all dem weiß der ursprüngliche Sinn der Formel nichts. Buddha sitzt unter dem Bodhibaum und sinnt über den Ursprung des (ihm jetzt in hellsichtigem, meditativem Schauen vor Augen liegenden) Weltleidens. In der Meditation findet er den Ursprung in jener zwölfgliedrigen Reihe. Von Wiederverkörperung wird in der Reihe direkt nichts gesagt. Es wird nur auf die Frage geantwortet: wie entsteht dieses physische Dasein überhaupt und das mit ihm verbundene Leiden? Das Wort *bhava*, das manchen Erklärern Schwierigkeiten bereitet hat, von einigen als Saṃsāra, künftige Wiedergeburt u. dergl. verstanden worden ist, bedeutet einfach Sein, zunächst also

physisches oder irdisches Dasein. Der erste Anfang dieses physischen Seins, in welches der Mensch voll und ganz erst mit der Geburt eintritt, ist die Empfängnis; wir dürfen das Wort *bhava* in diesem Sinne im Pratītyasamutpāda geradezu mit „Empfängnis" übersetzen (wie es viele Erklärer auch richtig verstanden haben). Mit *bhava-jāti* also erfolgt erst der Eintritt in das sinnlich-physische Dasein, und daraus folgt dann logisch, daß die vorausgehenden Stufen der Begriffsreihe überhaupt noch gar nicht dem „Sein", dem sinnlich-physischen Dasein angehören. Der Pratītyasamutpāda bzw. der erste, positive Teil der Formel (die Formel des Werdens) handelt von gar nichts anderem, als davon, wie ein Übersinnliches, das noch kein „Sein" im physischen Sinne ist, zum Physisch-Sinnlichen, zum „Sein", wird, gleichsam sich verdichtet, und wie dadurch das Weltleiden entsteht. Daraus folgt dann, daß es sich bei *saḷāyatana*, *phassa*, *vedanā*, *taṇhā* noch nicht um die Sinne eines physisch organisierten individuellen menschlichen Wesens, sondern höchstens des übersinnlichen Seelenwesens handelt, das erst in der Empfängnis zum „Sein", zur Vereinigung mit dem sinnlich-stofflichen Dasein gelangt. (Vgl. De la Vallée a. a. O. S. 38.) Dieses Seelenwesen, das die vor der irdischen Empfängnis vorhandenen übersinnlichen Wesensteile (Skandha's) des Menschen in sich hat, heißt im Buddhismus *gandharva* (Pali *gandhabba)*, und es ist bemerkenswert, daß ein wichtiges, hauptsächlich vom Pratītyasamutpāda handelndes Sutra des Majjhimanikāya (Nr. 38) auch den *gandhabba* erwähnt, siehe Majjh. I, p. 265 f., wo davon die Rede ist, wie bei der Entstehung eines physischen Menschenwesens nicht nur Vater und Mutter zusammenwirken, sondern als drittes noch das aus höheren Welten herabsteigende übersinnliche Seelenwesen dazukommt. In der Sāṃkhya-Lehre, auf die schon oben S. 99) Bezug genommen wurde, entspricht diesem buddhistischen Seelenwesen „der feine Leib" oder „innere Körper"

(linga), der aus den feinen *(sūkṣma)* Elementen, den Sinnesorganen *(indriya*, entsprechend dem buddh. *saḷāyatana)* und den höheren Wesensgliedern (im Buddhismus: Skandha) bis zur *buddhi* hinauf gewoben ist. (Vgl. Garbe, Sāṃkhya, S. 267.) Auch im Buddhismus besteht ja (siehe oben, S. 70) die Vorstellung, daß ein solcher feiner, geistiger Leib durch die Übungen der Meditation aus dem sinnlich-physischen Körper herausgelöst wird. Der große Unterschied zwischen Sāṃkhya und Buddhismus ist aber der, daß jene höheren Wesensglieder im Sāṃkhya immer noch als aus einer höheren, feinen *(sūkṣma)*, übersinnlich-realen Stofflichkeit gewoben vorgestellt werden, während dem Buddhismus die Vorstellung einer solchen Stofflichkeit, wie jeder Materie überhaupt, fremd ist. Real ist im Buddhismus nur das Werden, das Geschehen, und und zwar haben wir bei diesem Geschehen an ein geistiges Geschehen zu denken. So heißt auch *bhava*, wenn es schon dem entspricht, was wir „Sein" nennen, ursprünglich „Werden". Es wäre also im Sinne der Sāṃkhya-Philosophie der Pratītyasamutpāda ein Herabsteigen eines Übersinnlichen durch eine Stufenfolge zunächst noch übersinnlicher, aber dichter und immer dichter sich gestaltender Werdezustände bis herab zur Verkörperung in der sinnlich-sichtbaren groben Materie, in der physischen Leiblichkeit. Zwischen den einzelnen Stufen des Pratītyasamutpāda und den Kategorien des Saṃkhya besteht nun, wie Jacobi gezeigt hat, eine weitgehende Entsprechung, nur daß im Buddhismus nicht, wie im Sāṃkhya, von übersinnlich feiner Stofflichkeit, sondern nur von einer Stufenfolge geistigen Geschehens die Rede ist. Darum erscheint auch als Endglied der Reihe nicht „physische Materie" oder „materielle Verkörperung", sondern nur der geistige Begriff des Leidens. Das L e i d e n ist für den Buddhismus das eigentliche Reale an dem, was wir die physische Materie nennen; nicht der Gegenstand, an dem wir uns stoßen, sondern der Schmerz, den der

Stoß verursacht, ist für den Buddhisten die Wirklichkeit. Wenn wir dieses uns recht vergegenwärtigen, kann das Gegenüberstellen von Buddhismus und Sāṃkhya keine Gefahr eines Mißverständnisses mehr in sich schließen. Wir wissen dann, daß ein Vergleich, das Aufstellen gegenseitiger Entsprechungen, keine Gleichsetzung bedeutet und doch für das Verständnis der buddhistischen Formel sich nützlich erweisen kann.

Auch die Sinnesorgane (*saḷāyatana*, im Sāṃkhya: *indriya*, wie sonst auch im Buddhismus), von denen bei der Betrachtung (siehe oben S. 99) zunächst ausgegangen wurde, sind im Buddhismus wie auch im Sāṃkhya nicht physische Nervensubstanz, sondern etwas Übersinnliches (*atīndriya*, siehe Garbe a. a. O. S. 258). Wir können also, um abendländischer Vorstellungsweise einigermaßen verständlich zu bleiben, auch von „überphysischem Substrat der Sinnesorgane" reden. Außer den bekannten fünf Sinnen umfaßt *saḷāyatana* („die sechs Gebiete") noch einen sechsten inneren Sinn, das *manas* (ebenso im Sāṃkhya, Pali *mano;* vgl. *manomaya-kāya*, den „aus *manas*, d. h. geistiger Wesenheit gewobenen Körper", von dem im S.Ph.S. die Rede ist, siehe oben, S. 70). Für den Buddhismus sind also die Sinne nicht nur ein Etwas am Körper, sondern etwas schon vor der physischen Verkörperung in der übersinnlichen Wesenheit selbständig Vorhandenes. Als solches begegnen sie uns auch in der Kosmogonie des Manu.

Das höhere Wesensglied, in dem die Sinne „urständen", heißt im Pratītyasamutpāda *nāmarūpa* „Name und Form". In der Psychologie des Sāṃkhya entspricht *ahaṃkāra*, das Ich, eigentlich „der Ichmacher". Schon im Sāṃkhya nämlich gilt dieses „Ich" nur als illusorisch, es ist, wie es Jacobi definiert (zitiert bei Garbe a. a. O. S. 248), „das Prinzip, vermöge dessen wir uns für handelnd und leidend usw. halten, während wir selbst, d. h. unsere Seele, davon ewig frei bleiben". Diese höchste Seele (*puruṣa)*, die im Sinne des Sāṃkhya und Yoga

das wahre (transzendente) Ich ist, schließt der Buddhismus aus dem Bereiche dessen, wovon gesprochen wird, aus, auch jedes andere empirische „Ich" gilt ihm, in Übereinstimmung mit dem Sāṃkhya-Yoga, als illusorisch, und es wurde oben (S. 71 f.) gezeigt, wie dieser „Wahn des Ich" in der Meditation stufenweise zerstört wird. Es ist daher nur folgerichtig, wenn der Buddhismus für dieses im Sāṃkhya *ahaṃkāra* genannte Prinzip eine Bezeichnung wählt, die zum Ausdruck bringt, daß es sich um kein wirkliches Ich, sondern nur um den Schein und Schatten der Persönlichkeit handelt, deren Einheit gewissermaßen nur durch den „Namen" und die „Form", die äußere Erscheinung, vorgetäuscht wird, während es sich in Wirklichkeit hier wie bei allen anderen Gliedern der Reihe um geistige Vorgänge, um Werdeprozesse handelt. — Waren die bisher betrachteten Glieder der Reihe Werdevorgänge, die wenigstens noch scheinbar einer bestimmten Individualität, einem individuellen Seelenwesen anhingen, so fällt auch dieser Schein der Individualität bei den noch verbleibenden Gliedern weg. So ist *viññāṇa*, das geistige Bewußtsein, in dem „Name und Form" ihren Urstand haben, bereits etwas Überpersönliches, entsprechend der *buddhi* des Sāṃkhya, von der ja dort auch als einer „kosmischen Buddhi" die Rede ist (Garbe a. a. O. S. 234). Und ein Gleiches gilt dann auch für *saṅkhāra* und *avijjā*. Das Bewußtsein *(viññāṇa)* „urständet" nach der buddhistischen Entwicklungsreihe im Unterbewußten, wo die Bildekräfte *(saṅkhāra)* wirken, die im Sinne des Buddhismus der „Hauserbauer" sind, der dieses Haus der Leiblichkeit und des Leidens gezimmert hat; vgl. die berühmten Strophen 153, 154 des Dhammapada: „Hauserbauer, du bist erschaut, du wirst hinfort dieses Haus nicht mehr zimmern . . . Der Geist, der von den Saṃskāra's frei geworden ist *(visaṅkharagataṃ)*, hat die Vernichtung der sinnlichen Begierde erreicht." Seine hauptsächliche Rolle spielt der Begriff *saṃskāra* (Pali *saṅkhāra*)

nicht im Sāṃkhya, sondern im Yoga, denn im Yoga, in der praktisch geübten Meditation, wird in jenes Unterbewußte hineingearbeitet, das bis dahin Unbewußte ins Bewußtsein erhoben. Dementsprechend wird das wichtige *saṃskāra*-Problem des Buddhismus hauptsächlich durch das Yogasūtra beleuchtet. Auch der Zusammenhang von *saṅkhāra* und *avijjā* (sanskr. *avidyā*), wie er im ersten Satze der buddhistischen Entwicklungsreihe ausgesprochen ist, ergibt sich aus dem Yogasūtra. Dort heißt es im Sutra II, 12: „Im Wahne *(kleśa)* wurzelt das (übersinnliche) Residuum des Karma *(karmāśaya = saṃskāra)* . . .", alle Formen des Wahnes aber — Ichwahn, leidenschaftliche Liebe, Haß, Hängen am Irdischen — beruhen nach II, 4 auf der *avidyā*, dem (metaphysischen) Irrtum. Im Buddhismus wird *avijjā*, der Irrtum, gewöhnlich erklärt als das Nichtwissen von den vier vornehmen Wahrheiten des Satzes vom Leiden (z. B. Saṃy. II, p. 4). In jener — dem Buddhismus fremden — Vorstellung des Sāṃkhya, die in der Entwicklungsreihe einen materiellen Verdichtungsprozeß sieht, die einzelnen Glieder als aus einer, wenn auch übersinnlich fein gedachten Stofflichkeit gewoben betrachtet, entspricht der *avijjā* des Buddhismus die (übersinnliche) Urmaterie *(mūlaprakṛti)*, die in einer zwischen Sāṃkhya und Vedānta vermittelnden Richtung mit der *māyā*, der kosmischen Illusion, identifiziert wird. Wenn solche Vorstellungen vom Buddhismus auch zunächst fernzuhalten sind, so muß doch auch in der Werdensformel des Buddhismus der *avijjā* eine überpersönliche, also kosmische Natur aus dem einfachen Grunde zugeschrieben werden, weil die Persönlichkeit, soweit der Buddhismus überhaupt eine solche kennt, erst mit dem drittnächsten Gliede der Reihe, mit *nāmarūpa*, erreicht wird. Was vorangeht, spielt sich noch jenseits der Persönlichkeit ab. Das Dasein einer solchen Sonderpersönlichkeit ist für den Buddhismus selbst etwas durch jenen Urirrtum Veranlaßtes, er kann also noch nicht selber in

jener Einzelpersönlichkeit sich abspielen. In der Formel des Werdens ist also *avijjā* diejenige Irrtumsmacht, die da, wo sie im Individuum sich spiegelt, als das Nichtwissen der Wahrheit vom Leiden erscheint. Im rückläufigen Pratītyasamutpāda, in der Formel des Entwerdens, die schon in ihrem Anfang diese Einzelpersönlichkeit voraussetzt, ist *avijjā* dann jenes im Individuum auftretende Nichtwissen der Leidenswahrheit unmittelbar. Wir können auch sagen: Dadurch, daß im Geistigen an einem Punkte, der der Entstehung der Persönlichkeit noch vorausgeht, ein Nichtwissen der Leidenswahrheit vorhanden war, ist jener Werdeprozeß heraufbeschworen worden, der durch die verschiedenen Stufen des geistigen Werdens und Gestaltens hindurch schließlich zum Leiden des physischen Daseins, der irdischen Geburt, geführt hat, und der durch die Vernichtung jenes Irrtums gewissermaßen an seiner Wurzel getroffen, wieder zum Aufhören gebracht wird. Wir dürfen bei der Formel überhaupt nicht in zu konkreter Weise an die Schicksale der Einzelpersönlichkeit, des Seelenwesens usw. denken; sie enthält für den Buddhisten zunächst weiter nichts als einen geistig-abstrakten Zusammenhang geistiger Werdevorgänge, Vorgänge, wie sie sich (für den Meditierenden) in der weltabgeschiedenen Höhe des geistigen Schauens abspielen. Aber natürlich muß die also geschaute Wahrheit dann auch auf den konkreten Fall jeder einzelnen Menschwerdung bzw. Wiedergeburt (im Sinne des Buddhismus) anwendbar sein. Es steht da nichts im Wege, auch jene andere Deutung der Formel zuzulassen, und *avijjā* als den schon aus dem früheren Leben in die neue Inkarnation mitgebrachten Keim des Irrtums anzusehen, als den Keim des Irrtums, der diese neue Inkarnation nach dem Karmagesetze eben herbeiführen mußte. Diese wirkende, bildende, formende Kraft des Irrtums stellt sich dar im *saṃskāra (avijjāpaccayā saṅkhārā*, ebenso Yogasūtra II, 12, siehe oben S. 105). Wie (nach der Yogalehre) aktuelle Vorstellungen) *(vṛtti)*, wenn sie

vergessen werden, also ins Unterbewußtsein hinuntersinken, dort als Bildekräfte *(saṃskāra)* weiterwirken, um bei gegebener Anregung wieder die bewußte Erinnerung herauszugestalten, so hinterlassen auch alle Regungen der Leidenschaft und des Wahnes *(kliṣṭa-vṛtti*, Y.S. I, 5) ihre Spuren im Unterbewußtsein und wirken dort gleich einer unterbewußten Lebenserinnerung als bildende, gestaltende Kräfte für das künftige Leben und Schicksal (Y.S. II, 12). Das ist in kürzesten Worten der Sinn jener auch im Buddhismus vorausgesetzten Lehre von *karma* und *saṃskāra.* Nur die auf dem Sāṃkhya beruhende Auffassung, die den *saṃskāra* übersinnlich-stofflich *(sūkṣma)* denkt, gilt nicht für den Buddhismus. Im Buddhismus sind die Begriffe rein geistiger Art. Überall aber bedeutet *saṃskāra* das Unsichtbare, Feinere, Unterbewußte, aus dem später das Wahrnehmbare, Gröbere, Bewußte sich herausgestaltet (so z. B. auch, wenn von Buddha gelehrt wird, daß die gestaltenden Kräfte [*saṅkhāra*] für die Körperlichkeit im Atem liegen, Majjh. I, p. 301, siehe oben S. 42).

Die nächste Schöpfung des *saṅkhāra* ist dann jenes schon bewußte, aber noch überpersönliche geistige Prinzip, *viññāṇa;* es entspricht, wie wir gesehen haben, der (kosmischen) *buddhi* des Sāṃkhya, die dort (nicht im Buddhismus) zugleich als die feinste Entwicklungsform der Materie, als die erste Entfaltung der Urmaterie gilt (Garbe a. a. O. S. 189, 288). Erst daraus entwickelt sich dann „Name und Form", der Schein und Schatten der Persönlichkeit, und weiter die (überphysischen) Sinnesorgane. Wie die (immer noch übersinnliche) Wesenheit gleichsam zum Eintauchen in das sinnliche Element gebracht wird, schildern dann die folgenden Glieder der Reihe: aus den Sinnen entsteht Berührung, aus der Berührung Empfindung, aus der Empfindung sinnliche Begierde *(taṇhā)*, aus *taṇhā* sodann das Ergreifen des Sinnlichen *(upādāna*, das Ergreifen des Brennstoffs). Auch hier liegt noch ein Vorgang in der über-

sinnlichen Wesenheit vor, die jetzt eben im Begriffe steht, durch die Berührung mit dem sinnlichen Elemente in die physische Verkörperung einzugehen. Aber dieser Vorgang fällt zusammen mit jenem anderen Vorgange, der auch in der irdischen Sphäre als die Befriedigung der Sinnlichkeit sich darstellt. Aus diesem Ergreifen des Sinnlichen entsteht dann der Eintritt in das physische Dasein *(bhava)*, die Empfängnis, aus der Empfängnis die Geburt, aus der Geburt Alter, Tod und Leiden.

Nicht ohne Interesse ist die Art und Weise, wie in Tibet auf dem bei den Lamas gebrauchten „Lebensrade" (abgebildet bei Waddell, Buddhism of Tibet, S. 108) die abstrakten Begriffe des Pratītyasamutpāda bildlich dargestellt werden. *avijjā*, der Irrtum, erscheint dort als blindes Weib, *saṅkhāra*, die bildende, formende Kraft, sehr bezeichnend als Töpfer, der Tongeräte auf seiner Töpferscheibe modelliert, *viññāṇa* als Affe, *nāmarupa* als ein das Meer überkreuzendes Schiff, *saḷāyatana* als Haus (das „leere Haus" der Sinne), in anderen Darstellungen: Augen, die durch eine Maske sehen, *phassa*, die Berührung: der Kuß eines Liebespaares, *vedanā*, das Gefühl: ein das Auge treffender Pfeil: *taṇhā:* ein trinkender Durstiger, *upādāna:* das Pflücken einer Frucht von einem Baume, *bhava:* eine schwangere Frau, *jāti:* eine Gebärende, *jarāmaraṇa:* ein alter Mann, in anderer Darstellung eine Leiche, die zum Begräbnisplatz getragen wird. Für die Begriffe selbst enthalten solche bildliche Darstellungen einer späteren Zeit zunächst selbstverständlich nichts Beweisendes, sie sind aber nicht ohne Wert, wenn, wie hier, die auf anderem Wege gefundenen Ergebnisse durch sie bestätigt werden. Es ist das namentlich bei *saṅkhāra*, *upādāna* und *bhava* von Wichtigkeit.

So schildert die Formel des Werdens, wie sozusagen ein für allemal in der Welt der geistigen Zusammenhänge, und sodann auch konkret im Falle jeder einzelnen Menschwerdung (d. h. im Sinne des Buddhismus: Wiederverkörperung) das Übersinnliche zum Sinnlichen, das Makrokosmische zum Mikrokosmischen, das Geistige zum Physischen und damit zum Leiden von Geburt und Tod herabsteigt, und wie der Irrtum in bezug auf die Leidenswahrheit am Ausgangspunkte dieses Falles steht. Wir können dies die psychologische Seite des Pra-

tītyasamutpāda nennen. Dieser psychologischen Seite steht auch eine kosmogonische gegenüber. Denn nicht immer war nach der Lehre des Buddhismus das Leiden von Alter und Tod in der Welt, wie es ja vorhanden sein muß in einem Zeitalter, in dem ein Buddha in der Welt erscheint. (Vgl. Aṅg. V, p. 144.) Einstmals in ferner Vorzeit, so erzählt die buddhistische Paradieseslegende des Aggaññasutta (siehe oben, Bd. 1, S. 30, Anm., und Dīgh. III, p. 84 ff.), als nach dem Vergehen des letzten Weltenalters (Kalpa) wieder ein Zeitalter der Welterneuerung angebrochen war, lebten die Menschen noch als Lichtwesen in paradiesischer Unschuld und Seligkeit im Luftumkreise der Erde in geistgewobenen *(manomaya)*, strahlenden Körpern. Erst als sie sich durch die sinnliche Begierde *(taṇhā)* verleiten ließen, von der Erdoberfläche, die damals noch süßer Rahm war, zu kosten, wurden sie in des Erdenelement verstrickt, durch immer gröbere Nahrung bildete sich allmählich die grobe irdische Leiblichkeit aus, die (ursprünglich nicht vorhandene) Geschlechtlichkeit trat auf und in ihrem Gefolge schlechte Handlungen aller Art und der ganze leidenvolle Zustand der Menschheit. Was hier wie ein buddhistischer Sündenfall geschildert wird, ist gewissermaßen ein kosmologischer Pratītyasamutpāda; wenn auch nicht alle einzelnen Glieder der Reihe festgehalten sind, so schimmert doch der Grundgedanke, die durch die sinnliche Begierde bewirkte Verstrickung aus einem übersinnlichen Zustande in das irdische Element des Leidens und Todes, klar hindurch. In dem „Kosten des süßen Rahmes" wäre *upādāna*, das Ergreifen des Sinnlichen, gegeben. *upādāna*, von den Lamas bezeichnend durch das Ergreifen einer Frucht dargestellt, ist gewissermaßen der buddhistische „Apfelbiß", der eigentliche „Sündenfall", insoweit im Buddhismus von einem solchen geredet werden kann. Wir können auch sagen: der Pratītyasamutpāda bringt in einer abstrakten Begriffsreihe dasjenige zum Ausdruck, was in anderen Religionen der

„Sündenfall" genannt wird, was man auch einen „Fall in die Materie" zu nennen versucht sein könnte. Dabei ist jedoch wohl zu beachten, daß die Kategorie der „Materie" dem Buddhismus fremd ist. Auch von „Sünde" wird im Buddhismus nicht eigentlich gesprochen, sondern nur von Irrtum, von Nichtwissen. Was von anderem Standpunkte aus als ein „Fall durch die Sünde in die Materie" erscheinen könnte, ist für den Buddhismus ein Fall durch den Irrtum in das Leiden, ein Fall, der sich in jeder individuellen Menschwerdung (Wiedergeburt) wiederholt. Wie also der positive Pratītyasamutpāda, die Formel des Werdens, mit dem „Sündenfall" nicht identifiziert werden darf, aber verglichen werden kann, so erscheint das buddhistische Gegenstück zur „Erlösung" gegeben in dem negativen oder rückläufigen Pratītyasamutpāda, der Formel des Entwerdens, die von der Vernichtung des Irrtums durch alle einzelnen Glieder hindurch bis zur Vernichtung des Leidens und Todes führt. Was oben als die psychologische und als die kosmogonische Seite des Pratītyasamutpāda unterschieden wurde, ist letzten Endes identisch. Denn in der Vertiefung in das eigene Innere findet der meditierende Buddhist im Geheimnis der Entstehung seines eigenen persönlichen Seins zugleich das Geheimnis des ganzen Weltenentstehens und Weltenvergehens. Man hat den Pratītyasamutpāda nicht verstanden, wenn man nicht sieht, wie in ihm Menschwerdung, Weltenwerden und Entstehung des Leidens und Sterbens eigentlich in eins zusammenfallen. (So heißt es Aṅg. II, p. 23 in sehr bemerkenswerter Weise, daß die Entstehung der Welt [*lokasamudaya*], die Auflösung der Welt [*lokanirodha*], und der Weg der zur Auflösung der Welt führt [*lokanirodhagāminī paṭipadā*] vom Tathāgata erkannt und geoffenbart worden ist.) Auch die Rückgängigmachung des großen kosmischen Prozesses, die Aufhebung des Weltleidens, kann nur dadurch geschehen, daß der Mensch in sich den Irrtum vernichtet, zur Erkenntnis

der Leidenswahrheit vordringt, und selbst die Götter müssen als Menschen geboren werden, um die befreiende Erkenntnis zu finden. Wie im Leiden selbst die Kraft liegt, die den Menschen dazu bringen kann, nachdem er den abwärts ins Leiden und Sterben führenden Weg bis zum tiefsten Punkt gegangen ist, nun den Weg des Entwerdens zu finden, der wieder aus dem Leiden und Sterben herausführt, bringt schön zum Ausdruck jene (schon oben S. 23f. erwähnte) Fortsetzung der Formel, in der gesagt wird, wie aus dem Leiden Glaube, aus Glaube Beseligung, aus der Beseligung Freude, aus Freude Seelenruhe, aus Seelenruhe Wohlbehagen, aus Wohlbehagen geistige Konzentration, aus der Konzentration die wahrhafte schauende Erkenntnis, und daraus weiter die Abwendung vom Irdischen, die Leidenschaftslosigkeit, und zuletzt die Befreiung *(vimutti)* und das Wissen von der Befreiung entspringt (Saṃy. II, p. 31, 32). Damit ist die Betrachtung bereits an dem Punkte angelangt, von dem im folgenden (letzten) Abschnitte noch näher gehandelt werden soll.

e. 4. Stufe: Befreiung *(vimutti)*.

Das Ziel des im Vorausgehenden geschilderten „Pfades“ heißt im Buddhismus die „Befreiung“ *(vimutti)*. Wie das ethische Verhalten (*sīla)* dazu dienen soll, die rechte Meditation *(samādhi)* vorzubereiten und zu tragen, und wie diese Meditation das Mittel und die Vorstufe zur Erlangung höherer Fähigkeiten, insbesondere des höheren Wissens *(paññā)* ist, so sind auch diese höheren Fähigkeiten und dieses Wissen nichts, was der Buddhist um seiner selbst willen erstrebt, sondern sie bilden nur einen Durchgangspunkt, eine Vorstufe und ein Mittel zur Gewinnung dessen, was als ein erhabenes Ziel dem Jünger winkt, der in rechtem Streben den Pfad bis zu Ende gegangen ist, zur Befreiung, und die letzten Betrachtungen haben gezeigt, wie durch die Erkenntnis der Leidenswahrheit im Sinne

des Buddhismus unmittelbar jene Läuterung der Seele herbeigeführt wird, die in der Befreiung und im „Wissen von der Befreiung" *(vimuttasmiṃ vimuttaṃ iti ñāṇam)* ihren abschließenden Höhepunkt findet (S.Ph.S. 98, Dīgha I, p. 84). Diese Befreiung ist also kein Nichts der Bewußtlosigkeit, sondern ein Zustand höchster Bewußtheit, der Befreite, so wird immer gesagt, weiß auch, daß er befreit ist, befreit von der „Gewalt, die alle Wesen bindet" (wie wir in Anlehnung an ein zur Kennzeichnung des buddhistischen Strebens nicht ungeeignetes, in Bd. 1 [S. 16] schon einmal angeführtes Wort eines großen Dichters sagen können), d. h. im Sinne des Buddhismus von der Gewalt, die die Wesen im Saṃsāra im Kreislaufe der Wiedergeburten, der stetigen leidvollen Wiederholung von Geborenwerden, Altern und Sterben gefesselt hält. In dem „Lebensrade" der tibetischen Lamas (abgebildet bei Waddell, Buddhism of Tibet, S. 108) wird diese „Gewalt, die alle Wesen bindet" dargestellt als ein entsetzlicher Dämon, der die Wesen der verschiedenen Daseinsbereiche mit seinen Krallen und mit den Zähnen seines furchtbaren Rachens festhält. Diese Daseinsbereiche — die Welt der Götter, Dämonen, Menschen, Tiere, Fegfeuer und Hölle — befinden sich auf der inneren Fläche des Rades (oder Kreises), im äußeren Umkreis sind die zwölf Glieder der Ursachenreihe in der (siehe oben, S. 108) schon erwähnten bildlichen Darstellung veranschaulicht. Der Buddha aber, der die Befreiung aus dem Saṃsāra gefunden hat, sitzt außerhalb des Kreises auf einem Lotosthrone in ruhevoller Meditation. Jene von den Buddhisten in so krasser Symbolik versinnbildlichte „Gewalt, die alle Wesen bindet", ist im Sinne der Leidenswahrheit (Vinaya I, S. 10f.) *taṇhā*, die sinnliche Begierde, die die stete Erneuerung des sinnlichen Daseins zum Ziele hat *(ponobbhavikā)*, und nach der „Formel des Werdens" (Pratītyasamutpāda) im Irrtum *(avijjā)*, der eben das Nichtkennen der Leidenswahrheit ist, „urständet".

Das Ziel der Befreiung *(vimutti)*, dem der Jünger in beharrlichem Ringen zustrebt, ist also die Vernichtung der sinnlichen Begierde *(tanhakkhaya)*, die nach der „Formel des Entwerdens", dem rückläufigen Pratītyasamutpāda, erreicht wird durch die „Vernichtung des Irrtums in vollkommener Leidenschaftslosigkeit" *(avijjāyā asesavirāganirodha)*, und diese Vernichtung ist, wie schon der erwähnte Zusatz andeutet, im Sinne des Buddhismus nicht möglich durch bloße Vorstellung, Einbildung oder philosophische Überzeugung, sondern nur dadurch, daß jener entsagungsvolle Weg der Meditation, der von der sittlichen Läuterung im „rechten Verhalten" seinen Ausgang nimmt, durch die übersinnlichen Vollkommenheiten *(iddhi)* und die höhere Erkenntnis *(paññā)* hindurchgeht und unter Umständen erst nach vielen Inkarnationen zum Ziele führt, wirklich beschritten wird. Der Vorgang, der sich dann bei dieser „Befreiung" abspielt, ist, wie er in der „Formel des Entwerdens" (siehe oben, S. 97) geschildert wird, im einzelnen der, daß durch die Vernichtung des Irrtums die im Unterbewußten wirksamen Bildekräfte *(saṅkhāra)* zerstört werden, durch die das Gewebe des Karma gesponnen und durch die verschiedenen übersinnlichen Zwischenglieder der Ursachenreihe hindurch zuletzt die sinnliche Daseinsform, das Haus des Leidens, gezimmert wird. Sind die Samskāra's *(saṅkhāra)* vernichtet, so werden auch alle jene Zwischenglieder der Reihe, die (übersinnlichen) Substrate *(upadhi)* der Körperlichkeit, die Skandha's *(khandha)*, der Reihe nach vernichtet bzw. verhindert, weiterhin ins Dasein zu treten; aus der Vernichtung der unterbewußten Gestaltungskräfte folgt die Vernichtung des (übersinnlichen) Substrats des äußeren Bewußtseins *(viññāṇa)*, aus ihr die Vernichtung des Persönlichen *(nāmarūpa)* und des Substrates der Sinnesorgane *(saḷāyatana)*, aus ihr die Vernichtung von Berührung *(phassa)* und Empfindung *(vedanā)*, und daraus die Vernichtung der „Gewalt, die alle Wesen

bindet", der sinnlichen Begierde *(tanhā)*. Damit ist das „Ergreifen des Brennstoffes des Sinnlichen" *(upādāna)* aufgehoben, und mit ihm die Voraussetzung für ein weiteres „Sein" bzw. physisches Dasein *(bhava)*, für Geburt, Alter und Tod. „Entwurzelt ist die Daseinsbegierde, vernichtet, die zum Dasein führt, nicht gibt es hinfort eine Wiedergeburt" *(ucchinnā bhavatanhā khīnā bhavanetti n'atthi dāni punabbhavo)* lautet der an zahllosen Stellen des Kanons wiederkehrende formelhafte Spruch. Der wesentliche Vorgang bei der „Befreiung" ist nach dem Pratītyasamutpāda also der, daß der Saṃskāra, der Hauserbauer, vernichtet, und damit die Axt an die Wurzel des Seins gelegt wird. Der technische Ausdruck für diese „Vernichtung" ist in der „Formel des Entwerdens", wie überall sonst in der Ausdrucksweise der heiligen Texte *nirodha* („Unterdrückung, Vernichtung, Rückgängigmachung, Aufhebung, Überwindung" u. dergl.); dieser Ausdruck *nirodha* ist zugleich der eigentliche Hauptbegriff, in dem sich Buddhismus und Yoga begegnen. Wie im Buddhismus, ist das eigentliche Endziel im Yoga die Vernichtung *(nirodha)* des Saṃskāra (Yogasūtra I, 51), und darin liegt auch der eigentliche Schlüssel für das Verständnis des Yogaweges wie des Buddhaweges, daß es sich darum handelt, durch die Meditation *(samādhi)* in jene Tiefen des Unterbewußten, des Saṃskāra, hinunterzuwirken. Mit dem Saṃskāra ist zugleich derjenige Faktor vernichtet, der in der buddhistischen Schicksalsmacht, im Karma (Pali *kamma*), der „Tat", das eigentlich Wirksame ist (vgl. Yogasūtra II, 12), so daß also „Vernichtung der Saṃskāra's" und „Vernichtung des Karma" praktisch zusammenfällt. Daher wird das Befreiungsziel des Buddhismus auch als die „Vernichtung jeglichen Karmas" *(sabbakammakkhaya)* bezeichnet (z. B. Aṅg. II, p. 24). Alle aus der bisherigen Erörterung sich ergebenden wesentlichen Merkmale und Bezeichnungen der „Befreiung" erscheinen zusammengefaßt in jener

häufig in den Texten (z. B. Aṅg. IV, p. 423, V, p. 320, 322, 354, 355, 358 u. a.) wiederkehrenden Formel: „das ist das Friedvolle *(santaṃ)*, Hocherhabene *(paṇītaṃ)*, die Beruhigung (d. i. Aufhebung) aller Saṃskāra's *(sabbasaṅkhārasamatho)*, die Auflösung aller Substrate *(upadhi*, d. h. der Substrate der Persönlichkeit oder Skandha's, *sabbūpadhipaṭinissaggo)*, die Vernichtung der sinnlichen Begierde *(taṇhakkhayo)*, die Leidenschaftslosigkeit *(virāgo)*, die Ursachenvernichtung *(nirodhō)*, das Nirvana *(nibbāna*[*ṃ*], das „Verlöschen", sanskr. *nirvāṇa.* Zunächst ist *nirvāṇa* Partizip „erloschen, ausgeweht", von der Wurzel *vā* „wehen".)" Unter diesem letzteren Namen ist das buddhistische Befreiungsziel im Abendlande am bekanntesten geworden. Die Frage, was unter Nirvana *(nibbāna)* zu verstehen sei, ist in den vorausgehenden Erörterungen zum großen Teil schon beantwortet. Es ist eben jenes dem Buddhisten vorschwebende, vielleicht schon bald, vielleicht erst nach vielen Inkarnationen in angespanntem Ringen zu erreichende erhabene Ziel der Befreiung, „um des willen Söhne aus edler Familie aus der Heimat in die Heimatlosigkeit ziehen *(agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti)*, die höchste Erfüllung des heiligen Wandels" *(anuttaraṃ brahmacariyapariyosānaṃ)*, wie es in einer der ebenfalls am häufigsten wiederkehrenden Formeln in den heiligen Texten heißt (z. B. M.P.S. p. 60 ed. Childers; Aṅg. III, p. 70, 399 u. a.). Ist jenes Ziel, um des willen „Söhne aus edler Familie aus der Heimat in die Heimatlosigkeit ziehen", ist die Befreiung, das Nirvana, das „Nichts"? Daß diese im Abendland viel erörterte Frage, wenn sie so gestellt wird, im Sinne des Buddhismus nicht zu bejahen ist, ergibt sich schon mit aller Deutlichkeit aus der eben erwähnten, besonders in Bekehrungsgeschichten auftretenden Formel, deren stereotype Fortsetzung dahin lautet, daß der Bekehrte jenes erhabene Ziel, die „höchste Erfüllung des heigen Wandels" schon in dieser sichtbaren diesseitigen

Welt, in der „sichtbaren Ordnung der Dinge" *(diṭṭhe dhamme)* erreicht und verwirklicht. Nirvana ist also ein positiver Zustand, der von dem Jünger in der sichtbaren Welt des Diesseits, noch in der physischen Leiblichkeit erlebt werden kann, und von dem „diesseitigen Nirvana" *(diṭṭhadhammanibbāna)* ist in diesem Sinne oft genug die Rede (z. B. Aṅg. IV, p. 454). Anderwärts wird dieser Zustand als die höchste Gesundheit *(ārogyaṃ)* hingestellt (z. B. Majjh. V, p. 511), und wie die Sinnenlust *(kāma)* mit einem großen, tiefen Sumpf, Zorn und Verzweiflung mit einem jähen Abgrund, so wird das Nirvana mit einem sanften, lieblichen Gefilde *(samo bhūmibhāgo ramaṇīyo)* verglichen (Saṃy. III, p. 109). Daß es sich um einen positiven Zustand *(ṭhānaṃ)* handelt, sagt uns vor allem jene wichtige Stelle gleich im Beginn des Palikanons (Vinaya I, p. 5), wo Buddha Bedenken hat, die von ihm gefundene Norm, die „tiefe, schwer zu erschauende, schwer zu erkennende, friedvolle, erhabene, dem verstandesmäßigen Denken unerreichbare *(atakkāvacara)*, subtile, nur von Weisen zu wissende" der Welt zu verkünden (vgl. oben Bd. 1, S. 64), und zwar erblickt er die eigentliche Schwierigkeit im Pratītyasamutpāda (siehe oben S. 97 ff.) und in dem, was gewissermaßen die Krönung der Lehre bildet, im Nirvana. Der Sinnlichkeit hingegeben, so meint er, sei die Menschheit, und würde daher nicht imstande sein, jenen „schwer zu erschauenden Standort" *(duddasaṃ idaṃ ṭhānaṃ)* — gemeint ist eben Nirvana — in der rechten Weise zu erfassen. Buddhas Jünger Sāriputta spricht von Nirvana als einer Seligkeit *(sukhaṃ)*, und als ihm eingewendet wird, wie da von einer Seligkeit die Rede sein könne, wo doch keine Empfindung *(vedayitaṃ)* mehr sei, erwidert er: darin bestehe gerade die Seligkeit, daß keine Empfindung mehr vorhanden sei (Aṅg. IV, p. 415), und im folgenden wird ausdrücklich geschildert, wie durch die schon früher erörterte (siehe oben S. 48 ff.) Stufenleiter die Bewußtseinszustände hindurch

jene Seligkeit des Nirvana erreicht wird. Daß jene „Abwesenheit von Empfindung" nicht absolute Bewußtlosigkeit bedeutet, ergibt sich schon aus dem oben (S. 112) Ausgeführten, denn das Wissen von der Befreiung, das Bewußtsein des *nirodha (nirodhasaññā)*, wie auch gesagt wird (Aṅg. V, p. 111), ist ja im Zustande der Befreiung klar vorhanden, wer jenen Zustand erreicht hat, weiß auch — so wird immer gesagt —: „dies ist das Friedvolle, Erhabene usw., die Vernichtung der sinnlichen Begierde, das Nirvana." Insofern also, als der Buddhismus ein solches „diesseitiges Nirvana" kennt, ein Nirvana, das schon in diesem physischen Körper erlebt wird — es findet sich sogar der Ausdruck: „die unsterbliche Sphäre *(amata-dhātu)* mit dem Körper berühren" (Aṅg. III, p. 356) — kann die Frage, ob Nirvana im Sinne des Buddhismus das Nichts ist, jedenfalls nicht bejaht werden, und es war diese Tatsache in der abendländischen Forschung im wesentlichen auch immer bekannt und anerkannt. Aber der eigentliche Kernpunkt des Problems ist damit nicht getroffen. Freilich, so hat man gesagt — und der um die Feststellung buddhistischer Begriffe in vieler Hinsicht verdiente Childers hat diese Ansicht in seinem Paliwörterbuch unter dem Worte „*nibbānaṃ*" mit großer Beredsamkeit verfochten — wird Nirvana als eine positive Seligkeit schon in diesem Leben erfahren von dem, der die Stufe des Heiligen oder Arhat erreicht hat, dieses diesseitige Nirvana, so meinte er, ist also gleichbedeutend mit Arhatschaft; aber da im Nirvana ja der Keim der Wiedergeburt zerstört ist, so hat der Arhat nur noch die Spanne seines Lebens im physischen Körper auszuleben; wenn dann im physischen Tode, im sog. Parinirvana *(parinibbāna)* die „Substrate", die Skandha's, abfallen, ist der noch verbleibende Rest das Nichts, die absolute Vernichtung („annihilation", „extinction", „cessation of being"). Nach dieser Anschauung gäbe es also ein doppeltes Nirvana: ein diesseitiges Nirvana = Arhatschaft, und ein mit dem Tode des

Arhat eintretendes jenseitiges Nirvana (Parinirvāṇa) = absolute Vernichtung, ewiger Tod. Das Ziel, „um deswillen Söhne aus edler Familie aus der Heimat in die Heimatlosigkeit ziehen", wäre also im Sinne jener Auffassung letzten Endes in der Tat das Nichts, der ewige Tod, nur daß dieses Nichts eben nicht sofort mit der Erlangung der Nirvana- oder Arhatstufe, sondern erst mit dem leiblichen Tode realisiert würde (während andere Wesen, die weniger hoch stehen, als der Arhat, noch einem wiederholten Leben in künftigen Wiederverkörperungen entgegensehen.) Es wäre gewiß nicht am Platze, dieser Anschauung in schroffer und übereilter Weise zu widersprechen. Denn vom Standpunkte abendländischen Denkens, abendländischer Weltanschauung und Logik ist sie recht wohl zu verstehen. Aber die Frage ist, ob die Voraussetzungen dieses abendländischen Denkens für den Buddhismus zutreffen, und diese Frage ist zu verneinen. Daß Nirvana die Vernichtung der weltlichen Existenz, des „Seins" *(bhava)* ist, wird ja mit aller Klarheit ausgesprochen (Aṅg. V, p. 9: *bhavanirodho nibbānaṃ)*, und derselbe *bhavanirodha* ergibt sich nach dem Pratītyasamutpāda auch aus der „Vernichtung der sinnlichen Begierde" *(taṇhakkhaya)*, die einen wesentlichen Inhalt des Nirvana ausmacht. Auch wenn von dem zu Lebzeiten erlangten Nirvana die Rede ist, wird immer der Zusatz daran geknüpft, daß der Betreffende das Bewußtsein hat: „vernichtet ist die Geburt, vollendet der heilige Wandel, erfüllt die Pflicht, nicht bedarf es weiterhin des Lebens in dieser Welt" *(khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyam nāparaṃ itthattāya)*. Daß also im Nirvana die Axt an die Wurzel des Weltenseins, der physischen Existenz gelegt ist, kann auch im Sinne des Buddhismus nicht bestritten werden, und für das materialistische abendländische Denken, für ein Denken, das alle Realität nur eben in der physischen Existenz, im „Sein" erfassen kann, bedeutet das auf das diesseitige Nirvana folgende Parinirvana

also ganz zweifellos das Nichts. Aber schon aus den früheren Erörterungen (siehe oben, S. 102ff.) ist klar, daß der Buddhismus der Frage der Realität gegenüber eine völlig andere Stellung einnimmt. *bhava* entspricht zwar unserem „Sein“ oder physischen Dasein, aber der Buddhismus nennt es eben anders, er spricht nur von „Werden“ (dies ist die ursprüngliche Bedeutung von *bhava*), er erblickt darin keine absolute Realität eines „Seins“, sondern nur die relative Realität des „Werdens“, einen Werdeprozeß. Und alle Glieder der Ursachenreihe, so haben wir gesehen (vgl. oben, S. 106ff.), sind im Grunde nur solche Werdeprozesse, und in bezug auf Realität oder Nichtrealität hat *bhava* nichts vor den anderen Gliedern der Ursachenreihe voraus. (Darum ist ja der Pratītyasamutpāda für europäische Begriffe so schwer verständlich, weil man immer ein physisch organisiertes Wesen voraussetzen zu müssen glaubt, in dem der „Irrtum“ vorhanden ist, dem das „Bewußtsein“, die „Sinne“ angehören, das die „Berührung“, „Empfindung“, „Begierde“ erlebt, das „Ergreifen des Sinnlichen“ usw. betätigt, während für den Buddhismus diese Begriffe alle durchaus selbständige, von einem physischen Individuum völlig unabhängige geistige Wesenheiten sind, die unter sich in einem übersinnlichen, geistigen Zusammenhange stehen, und deren wechselweise Verkettung erst das Rätsel der physischen Existenz [des „Seins“ oder „Werdens“] und ihres Wurzelns in einem Außerphysischen und Überphysischen klar machen soll.) Nicht in dem, was wir die „Materie“ nennen, sondern in den geistigen Zusammenhängen eines übersinnlichen Geschehens, den sog. „Gesetzmäßigkeiten“ *(dhamma)*, liegt für den Buddhismus das Reale. Ein solcher Zusammenhang besteht z. B. zwischen den verschiedenen Wiederverkörperungen eines Wesens, obwohl von irgendeinem für ein sinnliches Denken erfaßbaren, wenn auch noch so schattenhaften stofflichen Band zwischen den verschiedenen Verkörperungen im Bud-

dhismus nicht die Rede ist. Hier berühren wir das eigentliche Geheimnis des Buddhismus, ein Geheimnis, das ewig unergründlich bleiben wird, solange wir im Banne des sinnlich-materialistischen Denkens verharren. Und in demselben Geheimnis wurzelt das Problem des Nirvana, jenes „Standortes“ *(ṭhānaṃ)*, von dem Buddha sagt, daß er von der an das Sinnliche hingegebenen, im Sinnlichen ihr Behagen findenden *(ālayarāma ālayarata ālayasammudita)* Menschheit so schwer zu erschauen sei (Vinaya I, p. 4, 5). Es ist oft in dieser Darstellung die Rede davon gewesen, daß Buddha es nicht als seine Aufgabe betrachtet hat, philosophische Theorien über solche transzendente Probleme aufzustellen. Sie sollten durch Meditation ergründet, in der Meditation erlebt werden. So wird direkt gesagt, daß der Jünger in Meditation warten soll, bis Nirvana sich auf ihn herabsenke (Aṅg. IV, p. 111 f.: „*jhānaṃ upasampajja viharati . . . okkamanāya nibbānassa*), und die der ganzen bisherigen Erörterung zugrunde gelegte Schilderung des Meditationspfades im Dīghanikāya handelt ja im wesentlichen davon, wie der dort vorgezeichnete Weg durch die verschiedenen „Errungenschaften“ des Jüngertums hindurch schließlich zum Bewußtsein der Befreiung, zum Nirvana führt. Dieser Zustand selbst wird dann (a. a. O.) als die höchste aller Errungenschaften des geistigen Strebens bezeichnet, „über welche hinaus es eine höhere und erhabenere nicht mehr gibt“ (S.Ph.S. 98). In diesem Sinne ist Nirvana für den Jünger des Buddhismus die höchste aller Realitäten. Für diese Realität ist es dann im Sinne des Buddhismus völlig belanglos, ob der durch den Zusammenhang der Skandha's vorgetäuschte Schatten der irdischen Persönlichkeit noch fortbesteht oder ob mit dem leiblichen Tode die erwähnten „Substrate“ *(upadhi)* in Wegfall kommen. Nichts ist vom Standpunkte des Buddhismus verkehrter als die Anschauung, daß durch den Fortbestand dieser Substrate dem erreichten Zustande eine Realität verbürgt

werden könnte, die mit dem Wegfall der Substrate aufgehoben wäre. Der auf dieser Voraussetzung beruhende, von abendländischen Forschern konstruierte tiefgreifende Unterschied von Nirvana (= Arhatschaft, d. i. höchste erreichbare Wesensstufe) und Parinirvana (= absolute Vernichtung) ist dem Buddhismus gänzlich fremd, es findet sich davon in den Texten auch nicht die leiseste Andeutung. So wenig Parinirvana (Pali *parinibbāna*), im ursprünglichen Buddhismus wenigstens, einen über Nirvana (*nibbāna*) hinausliegenden höheren Grad bedeutet, so wenig drückt es einen von Nirvana toto genere verschiedenen Begriff aus, das Zeitwort *parinibbā* (Substantiv *parinibbāna*) bedeutet einfach den Tod desjenigen, der im Leben Nirvana erreicht hat (also etwa dasjenige, was in der brahmanischen Religion das „Sterben des Erlösten" genannt wird), den Wegfall der „Substrate". Die Realität des Nirvana selbst aber wird durch diesen Wegfall der Substrate in keiner Weise berührt. Je nachdem diese Substrate noch bestehen oder nicht, wird *saupādisesa-nibbāna* und *anupādisesa-nibbāna* unterschieden, daß *nibbāna* selbst aber in beiden Fällen etwas grundsätzlich Verschiedenes wäre, wird durch keine Äußerung Buddhas angedeutet. Für die Realität des Nirvana ist es eben einfach gleichgültig, ob die „Substrate" fortbestehen oder nicht. Daß ein materialistisches Denken, das in der Existenz der Substrate, in dem, was der Buddhismus *bhava* nennt, das einzig mögliche Reale erblickt, das „substratlose" Nirvana, die Aufhebung des *bhava*, für das „Nichts" halten muß, ist selbstverständlich. Aber es braucht dieses Denken nicht erst bis zum „Nirvana" (oder Parinirvana) vorzudringen, um vor dem „Nichts" zu stehen, sondern es steht im Grunde schon bei allem anderen, was der Buddhismus sonst zu sagen weiß, vor dem Nichts; denn auch alle Götter und übersinnlichen Welten, alle „übersinnlichen Vollkommenheiten" und „höheren Erkenntnisse" des Buddhismus sind für jenes abendländische materiali-

stische Denken ein Nichts, ein leerer Wahn (ebenso wie jenes materialistische Denken selber für den Buddhismus ein leerer Wahn ist). Auch der Buddhismus kennt ein „Stehen vor dem Nichts". Aber dieses „Gegenüberstehen der Sphäre des Nichts" *(ākiñcaññāyatana)* wird nicht im Nirvana, sondern auf einer früheren, niedrigeren Stufe des Seelenpfades erlebt (siehe oben, S. 49ff.), es bildet nur eine bestimmte Meditationsstufe, eine in der Meditation erlebte vorübergehende Erfahrung, aus welcher sich der Meditierende dann wiederum erhebt, um zu anderen, höheren Bewußtseinszuständen aufzusteigen, und der höchste Zustand, für den im Buddhismus noch ein Name geprägt wird, ist eben *nirodha* oder Nirvana *(nibbāna)*. Von der Lehre des Ārāḍa Kālāpā, für den jenes „Gegenüberstehen dem Nichts" *(ākiñcaññāyatana)* die höchste Stufe der seelischen Erhebung war, zu der er den Schüler führen konnte, hat Buddha sich abgewendet, weil ihm jene Stufe als kein befriedigendes Ziel erschien (siehe oben, Bd. 1, S. 50, 89). Noch unmittelbar vor seinem Hinscheiden ist Buddha zweimal (in aufsteigender und absteigender Richtung) durch jene „Sphäre des Nichts" hindurchgegangen, und nicht von ihr, sondern von der vierten Dhyāna-Stufe, dem Ausgangspunkte aller übersinnlichen Vollkommenheiten (siehe oben, S. 72ff.) hat er dann den Eingang ins substratlose Nirvana gefunden (siehe oben, Bd. 1, S. 79). Es ist also wichtig, festzuhalten, daß für den Buddhismus das „Nichts" keineswegs das ersehnte letzte und höchste Ziel ist, sondern nur ein vorübergehendes Erlebnis, daß die Seele in ihrem meditativen Ringen sich allerdings bis zu dieser Sphäre des Nichts hinarbeiten, ihr gegenüberstehen muß, aber nur, um sich wieder aus ihr zu erheben und zu höheren geistigen Sphären aufzusteigen. Das Sehnen derer, die im Sinne des Buddhismus „aus der Heimat in die Heimatlosigkeit ausziehen", ist also keine „Sehnsucht nach dem Nichts". Auch für die aus Daseinsüberdruß entspringende „Sehnsucht nach dem Nichts" ist im

Buddhismus ein Name geprägt, sie heißt *vibhavataṇhā* (in Itivuttaka 49 im Gegensatze zu anderen vielleicht als möglich erscheinenden Auffassungen ausdrücklich als das Verlangen derjenigen definiert, die ein Nichtsein nach dem Tode als das Höchste ersehnen und dadurch das Ziel verfehlen), und diese *vibhavataṇhā* wird von Buddha schon in der Predigt von Benares als unedel und nicht zum Ziele der Befreiung führend ausdrücklich verworfen (Vinaya I, p. 10, Saṃy. V, p. 421). In jenem Daseinsüberdrusse, jener Sehnsucht nach Nichtsein, sieht der Buddhismus nur eine ins Negative umgeschlagene sinnliche Begierde, die mit den anderen Arten der sinnlichen Begierde, mit dem Verlangen nach Sinnenlust *(kāmataṇhā)* und dem Verlangen nach physischem Dasein *(bhavataṇhā)* durchaus auf eine Stufe gestellt wird, und gleich diesen Arten des „Durstes" als ein Hindernis der wahren Befreiung wirkt. Es ist daher ein vollkommenes Mißverständnis des Buddhismus, die Lehre des Buddha als ein Evangelium des Weltekels oder Daseinsüberdrusses zu betrachten. Nicht „Sehnsucht nach dem Nichts" ist das den Jünger des Buddhismus beherrschende Gefühl, sondern die Sehnsucht nach dem Ewigen bzw. im Sinne der negativ gehaltenen buddhistischen Ausdrucksweise: ein Sichwenden von allem, was nicht das Ewige ist. (Majjh. II, p. 263: *Yad aniccaṃ taṃ nālaṃ abhinanditum nālaṃ abhivaditum nālaṃ ajjhositum* „was nicht das Ewige ist, das ist nicht wert, daß man in ihm Behagen finde, nicht wert, daß man es begrüße, nicht wert, daß man sich ihm zuwende"). Das eigentliche Leiden, das der Buddhismus zu überwinden trachtet, ist die Vergänglichkeit, und alles, was vergänglich ist, gilt ihm als leidvoll. (Mit größter Bestimmtheit ausgesprochen Majjh. III, p. 20 oben.) Dementsprechend ist also Nirvana, die Befreiung, im Sinne des Buddhismus ein Entrinnen aus dem Bereiche des Vergänglichen, aus allen jenen (sinnlichen und übersinnlichen) Sphären des „Seins", in

welchen sich der Kreislauf der Wiedergeburten *(saṃsāra)* vollzieht, jenen Sphären, die unter den Namen *kāmadhātu, rūpadhātu, arūpadhātu* zusammengefaßt werden (siehe oben, S. 53 f.). Darum entschwindet der Buddha, indem er in das substratlose Nirvana eingeht, auch allen Gottheiten, die noch am Irdischen Anteil nehmen, den erwähnten niedrigeren Sphären des Übersinnlichen angehören (siehe oben, Bd. 1, S. 76). Jenen drei Sphären gehört in weiterem Sinne alles an, was der Buddhismus als *bhava* bezeichnet (Mahānidānasutta, Digha II, p. 57: *kāma-bhavo, rūpa-bhavo, arūpa-bhavo*). Die über *kāmadhātu, rūpadhātu* und *arūpadhātu* hinausliegende, dem *saṃsāra* entrückte Sphäre, die im Nirvana betreten wird, die erhabene Sphäre der ewigen Befreiung, heißt im Buddhismus *nirodhadhātu* (siehe oben, S. 54) oder *nibbānadhātu*, die „Nirvanasphäre" oder das „Nirvanaelement", und von dem Heiligen, der im irdischen Leben Nirvana erlangt hat, wird gesagt, daß er bei seinem Hinscheiden in dem „substratlosen Nirvanaelemente" *(anupādisesāya nibbānadhātuyā)* aufgeht. Auch der Ausdruck *amatā dhātu*, die „unsterbliche Sphäre" oder „todentrückte Sphäre" wird in den heiligen Texten häufig gebraucht (z. B. Aṅg. IV, p. 423 f., wo *amatā dhātu* und *nibbāna* identifiziert werden, ähnlich Saṃy. V, p. 139, 232 u. a.), und an zahllosen Stellen wird Nirvana das *amṛta* (Pali *amata*), d. h. das Unsterbliche (oder „unsterbliche Heil") genannt. Buddha kleidet seinen Entschluß, die von ihm gefundene Wahrheit der Welt zu verkünden, in die Worte: „Geöffnet ist jenen das Tor der Unsterblichkeit, wer Ohren hat, zu hören, der glaube" (Vinaya I, p. 7). Buddhaghosa spricht in der Sumaṅgalavilāsinī im Kommentar zu Poṭṭhapādasutta 34 von dem „großen todentrückten Nirvana" *(amata-mahānibbāna)*. Schon erwähnt wurde die Stelle, wo von einem „Berühren des unsterblichen Elementes mit dem Körper" die Rede ist (Aṅg. III, p. 356). Mit all dem wird doch klar ausgedrückt,

daß Nirvana diejenige Sphäre ist, in welcher die buddhistische Sehnsucht, dem Leiden der Vergänglichkeit und des Todes zu entrinnen, ihre ewige Befriedigung findet. Im Sinne jenes oben (S. 88) erwähnten Gleichnisses aus dem Sāmaññaphalasutta ist jenes Nirvanaelement *(nibbānadhātu)*, jene todentrückte Sphäre *(amatā dhātu)* gewissermaßen der kristallklare, durchsichtig reine Gebirgssee, in dem alle irdischen Realitäten, das „Leiden" im Sinne des Buddhismus, nur wie die Muschelschalen oder Kieselsteine auf dem Grunde des klaren Wasserspiegels von dem Erkennenden, der die Befreiung erlangt hat, geschaut werden (Dīgha I, p. 84). Einem materialistischen Denken mag jener „kristallklare See" als das Nichts erscheinen. Aber der Buddhismus ist eben von den Voraussetzungen jenes Denkens so weit wie irgend möglich entfernt, jener kristallklare See, jenes „Nichts" ist für ihn die höchste Realität, die Sphäre des Unsterblichen, Ewigen *(amatā dhātu)*. Allerdings darf diese „Unsterblichkeit" des Buddhismus nicht mit der Idee des Fortbestandes von irgendetwas Persönlichem (also im Sinne des Buddhismus mit *bhavataṇhā*) verquickt werden. Daher gehört die Frage, ob der Tathāgata nach dem Tode fortexistiere, zu denjenigen, auf welche Buddha die Antwort versagte (siehe oben, Bd. 1, S. 117 ff.). Sie beruht eben auf der Voraussetzung eines Denkens, welches den Menschen abzugewöhnen Buddhas ganzes Bemühen war. Alles, was mit dem Schein und Schatten der Persönlichkeit zu tun hat, erfährt im Nirvana, und zwar schon im diesseitigen, in der physischen Leiblichkeit erlebten Nirvana, die denkbar vollständigste Vernichtung, und alle materialistisch-persönlich gefärbten Unsterblichkeitshoffnungen werden in keiner Religion mit größerer Entschiedenheit zurückgewiesen als im Buddhismus. Das Nirvanaelement, so wird gesagt, verhält sich gegen alles Persönliche indifferent, es ist darüber erhaben und bleibt davon unberührt: „So wie alle Wasserströme der Erde und der Luft sich

in das große Meer ergießen, und das große Meer doch nie weder voller noch leerer wird, also wird, ob auch noch so viele Jünger den Eingang in das substratlose Nirvanaelement finden, dieses Nirvanaelement *(nibbānadhātu)* doch niemals weder leerer noch voller." (Aṅg. IV, p. 202, Udāna, p. 55). Wie bei dem Vergleiche mit dem Gebirgssee die kristallene Reinheit, so ist bei dem Meeresgleichnis die Unendlichkeit, die Indifferenz gegen alles Irdisch-Persönliche das tertium comparationis.

Es liegt nahe, das buddhistische Nirvana mit dem zusammenzustellen, was man in der brahmanischen Religion und Mystik das Aufgehen in Brahman usw. nennt. (Vgl. über diese Frage Oldenberg, Buddha, S. 334 der 5. Auflage.) Dort findet sich auch der Ausdruck *brahma-nirvāṇam* „das Erlöschen (Verwehen) in Brahman" im Sinne des Einswerdens mit der höchsten Gottheit. Es ist kaum ein Zweifel, daß der Buddhismus in der Prägung des technischen Ausdrucks „Nirvana" *(nibbāna)* ebensowenig wie mit anderen Ausdrücken schöpferisch gewesen ist, sondern ihn einer schon vorhandenen brahmanischen Terminologie entlehnt hat, und in dem bloßen Weglassen von *brahma*, also in etwas rein Negativem, besteht, äußerlich betrachtet, das einzige Besondere des Buddhismus. Dieses Weglassen des Wortes *brahma* hängt mit dem innersten Wesen des Buddhismus zusammen. Hätte Buddha nach irgendeiner Bezeichnung für eine Gottheit, einen höchsten göttlichen Urgrund der Welt gesucht, so hätten sich ihm in der brahmanischen Rüstkammer der Begriffe Dutzende von Ausdrücken dargeboten. Nichts hätte ihm als Inder näher liegen können, als in einer solchen Ausdrucksweise zu reden. Er hat nicht so geredet. Daß jene Abneigung Buddhas, die „letzten Gründe des Daseins", den „göttlichen Urgrund alles Seins" in Wort und Begriff einzuspannen, nicht als eine Leugnung eines solchen Urgrundes aufgefaßt zu werden braucht, wurde früher schon erörtert (siehe oben Bd. 1, S. 124; treffend wird jene

Abneigung Buddhas von Oltramare in seiner Schrift: La Formule bouddhique des douze causes, Genève 1909, auf S. 49 als „son antipathie naturelle pour le finalisme" bezeichnet). Buddha wollte verhindern, daß sich theoretische Bequemlichkeit mit einem Worte oder Begriffe begnüge, wo von seinem Standpunkte aus nur das wirkliche Erleben in meditativer Anstrengung einen Wert hat. Auf diese Erfahrung im meditativen Erleben ist der ganze Buddhismus abgestimmt, und für das Nirvanaproblem gilt dieser Gesichtspunkt in ganz besonderem Maße. „Bleibet fest in der Meditation, ihr Jünger" *(jhāyatha bhikkhū mā pamādattha)*, lautet Buddhas Ermahnung, „auf daß ihr nicht später von Reue ergriffen werdet" (Aṅg. III, p. 87). Wie theoretische Systeme mit Vorliebe von den allgemeinsten, abstraktesten und leersten Begriffen ihren Ausgang nehmen, und gerade da, wo es sich um die Benennung des Letzten und Höchsten, des „Urgrunds alles Seins" handelt, am allerwenigsten um Wort und Begriff verlegen sind, zeigt die indische Philosophie mit besonderer Deutlichkeit. Aber der Weg Buddhas ist eben kein Weg des Spintisierens, Spekulierens und Kombinierens, sondern des unmittelbaren meditativen Erlebens, und ein solches Erleben kann — im Sinne aller derjenigen, die solche Wege lehrten — nur von Stufe zu Stufe weiterdringend dem Innern der Dinge sich nähern, ohne jemals die letzten Geheimnisse des Daseins zu umfassen. — Aus allen diesen Gründen hat jenes für unsere Begriffe monotone und ermüdende Reden von den höchsten Dingen, wie Brahman, Ātman usw., worin die brahmanische Philosophie und Mystik sich gefiel, in Buddhas Lehre keine Stätte gefunden. Das Wort *nirvāṇa* „erloschen, verweht" bedeutet im Buddhismus etwas anderes, nämlich zunächst nur das Erloschensein des Feuers der Begierde, der Leidenschaft, des Wahnes (vgl. Jātaka I, S. 61). Insofern liegt dem Worte *nirvāṇa* die gleiche bildhafte Vorstellung zugrunde, die auch in dem technischen Ausdruck *upa-*

dāna „Ergreifen des Brennstoffs", d. i. Ergreifen des Sinnlichen (siehe oben S. 107ff.) gegeben ist. In der Predigt von Gayā (Vinaya I, p. 34) spricht Buddha davon, wie alles in Flammen steht, alle Sinnesorgane stehen in Flammen und mit ihnen alles durch die Sinnesorgane vermittelte Wahrnehmen, es ist alles ergriffen von dem Feuer der Leidenschaft, des Hasses, des Wahnes, des Leidens der Vergänglichkeit. Durch die Abkehr von den Sinnen, so wird weiter gesagt, gelangt der Jünger zur Befreiung und zum Wissen von der Befreiung. Jenes Feuer, wodurch alles in Flammen stand, ist dann erloschen, ausgeweht *(nirvāṇa)*. Damit ist auf die praktische Forderung hingewiesen, auf die alles ankommt, die die Voraussetzung von allem andern ist, was im Sinne des Buddhismus nicht ergrübelt, sondern nur durch die Erfüllung jener praktischen Forderung erreicht werden kann. Es entspricht dem ganzen Grundcharakter des Buddhismus, daß mit dem Worte *nirvāṇa* gewissermaßen nur das Negative der Sache gegeben wird, und daß auf das dahinterliegende Positive (im Gegensatz zu den brahmanischen Gepflogenheiten) nur selten, und nur in dunklen Andeutungen hingewiesen wird, also stets nur so, daß dadurch nicht der Irrtum entstehen konnte, als ob ein Letztes und Höchstes ein für allemal in bestimmte Begriffe gefaßt werden sollte. Eine solche dunkle Andeutung eines Positiven, einer erhabenen Sphäre der ewigen Befreiung, eines todentrückten Unendlichen, ist schon in den oben erwähnten Ausdrücken *anupādisesā nibbānadhātu* und *amatā dhātu* enthalten, und sie liegt vor allem in jenen Worten Buddhas: „Es gibt, ihr Jünger, jenes Reich *(āyatana)*, wo weder Erde noch Wasser, noch Feuer, noch Luft, wo nicht die Sphäre der Unendlichkeit des Raumäthers, nicht die Sphäre der Bewußtseinsunendlichkeit, nicht die Sphäre des Nichts *(ākiñcaññāyatana)*, nicht die Sphäre jenseits von Bewußt und Unbewußt, wo nicht diese Welt und nicht jene Welt, wo weder Sonne noch

Mond ist; dort, so sage ich euch, ist kein Hingehen, kein Fortgehen und kein Verweilen, kein Austritt und kein Wiedereintritt, keine Grundlage, keine Fortentwicklung, keine Stütze: das ist das Ende des Leidens." (Udāna, p. 80.) „Es gibt, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungeschaffenes, nicht aus den bildenden Kräften Entstandenes; wenn es ein solches Ungeborenes, Ungewordenes, Ungeschaffenes nicht gäbe, könnte für das Geborene, Gewordene, Geschaffene, aus den bildenden Kräften Entstandene kein Entkommen erfunden werden" (Udāna, p. 80, Itivuttaka, p. 37). Jenes Reich, das für alle an die Materie als an das Reale sich anklammernde Vorstellungsweise das Nichts ist, wird in diesen Worten geradezu als eine höchste Wirklichkeit, ein Reich des Seins über dem Reiche des Werdens geschildert, während in dem, was für eine materialistische Vorstellungsweise reales Sein ist, der Buddhismus nur ein Werden *(bhava)*, also etwas Vergängliches, nicht im höchsten Sinne Wirkliches erblickt. Wir können auch sagen, der Buddhismus verlegt das Sein ins Transzendente, während er im Empirischen nur ein Werden und Vergehen anerkennt. Die Meditation erfüllt im Buddhismus den Zweck, das Transzendente wieder zu einem Empirischen (im höheren Sinne) zu erheben.

Ein nicht zu übersehender Unterschied des buddhistischen Nirvana von dem „Nichts" des materialistischen Denkers besteht auch darin, daß jenes „Nichts" einem jeden, dem größten Weisen oder Wohltäter der Menschheit wie dem Verbrecher oder Idioten, ganz in gleicher Weise mit dem physischen Tode unmittelbar gewiß ist, während das Nirvana im Sinne des Buddhismus nur in beharrlicher, innerer Anstrengung in der Regel erst nach vielen Inkarnationen von dem zur höchsten Wesensstufe Vorgeschrittenen errungen werden kann, als ein erhabener Siegespreis für den, der sich durch die höchsten Überwindungen der Seele von der „Gewalt, die alle Wesen bin-

det", befreit hat. Unermüdliche, energische Anstrengung, nicht Quietismus ist der Grundton des wahren Buddhismus. „Diese Norm, ihr Jünger, ist eine Norm für den sich energisch Anstrengenden, nicht für den Quietisten" *(āraddhaviriyassāyaṃ bhikkhave dhammo, nāyaṃ dhammo kusītassa*, Aṅg. IV, p. 232), sagt Buddha, und noch mit den letzten Worten vor seinem Hinscheiden ermahnt er die Jünger, festzuhalten am angestrengten Bemühen (siehe oben Bd. 1, S. 78). In den heiligen Texten werden Fälle erzählt, wie einzelne besonders Begabte, zur geistigen Entwickelung Prädestinierte unter dem machtvollen Eindrucke der Worte Buddhas unmittelbar die Befreiung erlangen. Aber die Regel ist doch die, daß der Jünger das angestrengte Ringen erst durch viele Inkarnationen hindurch fortsetzen muß, bis er endlich das Ziel erreicht, und je nach dem Grade der Annäherung an das Ziel werden im Buddhismus vier Stufen unterschieden: 1. Srotāpanna (Pali *sotāpanna*), der „in den Strom (der geistigen Entwickelung) Eingetretene", der Jünger, der den Pfad beschritten hat; 2. Sakṛdāgāmin *(sakadāgāmi)* der „einmal Wiederkehrende", d. h. der noch eine Wiedergeburt vor sich hat, in der nächsten Inkarnation das Ziel erreicht; 3. Anāgāmin *(anāgāmi)* der „nicht mehr Wiederkehrende", der schon in diesem Leben die Befreiung erlangt; 4. Arhat *(arahā)*, der Heilige, der das Ziel der Befreiung erreicht hat, der Notwendigkeit künftiger Verkörperung enthoben ist. In der Paliform *arahaṃ* ist das letztere Wort auch eines der gewöhnlichen Prädikate des Buddha (so in der häufigen Formel S.Ph.S. 40, Dīgha I, p. 62, siehe oben Bd. 1, S. 142). Insofern beide das befreiende Wissen in vollem Umfange besitzen, stehen sich Buddha und Arhat gleich. Der Unterschied zwischen Buddha und Arhat liegt darin, daß dieser als ein Nachfolger des Buddha, jener aber aus sich selbst das befreiende Wissen *(bodhi)* gefunden hat. Hat der letztere überdies die Gabe, das befreiende Wissen der Welt zu verkünden,

und macht er von dieser Fähigkeit Gebrauch, so heißt er ein „vollkommener Buddha“ *(samyaksaṃbuddha*, Pali *sammāsambuddho)*, im anderen Falle heißt er Pratyekabuddha (Pali *paccekabuddho*), ein „für sich allein Erwachter“. Ein Wesen, das durch das Weltenkarma bestimmt ist, in Zukunft die Buddhaschaft zu erlangen, heißt Bodhisattva (Pali *bodhisatto*). Der Begriff Bodhisattva ist schon im ältesten Buddhismus vorhanden, hat aber in der späteren mystisch-esoterischen Mahāyāna-Lehre (siehe oben Bd. 1, S. 22ff.) eine bemerkenswerte Ausgestaltung erfahren. Einen gewissen Begriff von jener Lehre vermag die in Anlehnung an einen Mahāyāna-Text im 1. Bande mitgeteilte Buddhalegende zu geben. Daß die wesentlichen Elemente der Mahāyāna-Lehre im ursprünglichen Buddhismus schon im Keime enthalten sind, wurde früher bereits betont (siehe oben Bd. 1, S. 23). Schon in alten Pali-Texten ist von den Buddhas früherer Weltenalter die Rede, und es wird genau bestimmt, an welche Voraussetzungen das Auftreten eines Buddha gebunden ist, und in welchen Zeitaltern ein Buddha erscheinen kann. Ein Zeitalter, in dem ein Buddha der Welt ersteht, wird ein „gesegnetes Zeitalter“ *(bhaddakappa)* genannt. Im Mahāpadānasutta des Dīghanikāya werden sechs Vorgänger des letzterschienenen Buddha mit Namen genannt: Vipassī (= sanskr. Vipaśyin), Sikhī (Śikhin), Vessabhū (Viśvabhū), Kakusandha (Krakucchanda), Konagamana (Kanakamuni), Kassapa (Kāśyapa) und es wird die Lebensgeschichte eines von ihnen, des Buddha Vipassī, erzählt. Nach der Lehre des Buddhismus geht jeder Bodhisattva in dem Leben, in dem er das befreiende Wissen, die Bodhi, erlangt, durch eine Reihenfolge stereotyper Erlebnisse hindurch; die Entwickelung zum Buddha vollzieht sich in einem ein für allemal feststehenden, in den Weltgesetzen begründeten Werdegang. Daher stimmen die Lebensläufe aller Buddhas in allen wesentlichen Punkten überein, nur in ge-

wissen Einzelheiten besteht eine Verschiedenheit. So findet jeder Buddha unter einem anderen Baume das befreiende Wissen, und die Lebensdauer eines Buddha ist je nach der allgemeinen Lebensdauer der Menschen in dem betreffenden Weltenzeitalter eine verschiedene (Dīgha II, p. 4).

Der jetzt noch als Bodhisattva im Tusita-Himmel weilende (siehe oben Bd. 1, S. 32) Buddha des zukünftigen Weltenzeitalters führt den Namen Maitreya (Pali Metteyo), „der Liebevolle". Es enthält dieser Name eine Hindeutung darauf, daß nach der buddhistischen Lehre in einem zukünftigen (noch fernen) Weltenzeitalter ein großer Weltlehrer erscheinen wird, dessen Mission es sein wird, der Menschheit die Liebe *(maitrī*, Pali *mettā)* zu verkünden, die Liebe unter den Wesen zur Geltung zu bringen. Nach der Lehre des Buddhismus kann diese Liebe nur auf einer hohen Wesensstufe verwirklicht werden, sie steht in einem engen, intimen Zusammenhange mit dem, was als das höchste Ziel des „Pfades", als die Befreiung in den heiligen Texten hingestellt wird. Wie im Buddhismus die niedere sinnliche Liebe *(kāma)*, die leidenschaftliche Liebe *(rāga)* als eine Fessel, als ein die Fesselung der Seele bewirkender Wahn *(āsava)* angesehen wird, also der „Gewalt, die alle Wesen bindet", angehört, gilt die hohe, alldurchdringende, kosmische Liebe, das erhabene Freundschaftsgefühl[1] zu allen Wesen, als eine Macht, die das Herz, die Seele von allen

[1] Es ist wenig von Belang, ob das Wort *maitrī*, Pali *mettā* (von *mitra*, *mitto* „Freund") mit „Liebe" oder mit „Freundschaft" übersetzt wird. Als Maßstab wird immer hingestellt das Gefühl einer Mutter zu ihrem Kinde (vgl. Suttanipāta 149. 150; ähnliche Stellen auch häufig im Lalitavistara). Dieses Gefühl ist aber jedenfalls nicht bloß Freundschaft, sondern eben das, was wir Liebe nennen. Es ist daher die Übersetzung „Liebe" doch zu bevorzugen. Mit der „christlichen Liebe", der *ἀγάπη* des Apostels Paulus braucht die buddhistische *maitrī* deswegen nicht identifiziert zu werden, sondern *ἀγάπη* ist die christliche, *maitrī* die buddhistische Liebe; zwischen *ἀγάπη* und *maitrī* waltet dieselbe Verschiedenheit der Gefühlsnuancen, wie sie zwischen Christentum und Buddhismus überhaupt besteht. Immerhin ist *maitrī* derjenige Begriff, in dem der Buddhismus am nächsten an das Christliche herangerückt erscheint.

Fesseln befreit — *cetovimutti* „Befreiung des Herzens". Die Befreiung *(vimutti)*, das eigentliche Heilsziel des Buddhismus, dem dieser letzte Abschnitt gewidmet ist, hat nach den heiligen Texten eine doppelte Seite: *paññavimutti* „Wissensbefreiung" und *cetovimutti* „Herzensbefreiung". Unter jener wird die Befreiung durch das Wissen, zugleich das Hinausgelangen über das Wissen in einem höheren Bewußtseinszustande zu verstehen sein (vgl. Aṅg. IV, p. 452); diese ist die Befreiung des Herzens von aller die Fesselung an das sinnliche Dasein bewirkenden Leidenschaft, dasjenige, was schon in den alten Upanischaden als „Lösung der Knoten des Herzens" bezeichnet wird. „Durch Zerstörung des Wahnes schon im sichtbaren Dasein erlangte wahnlose Herzensbefreiung und Wissensbefreiung" wird Nirvana an zahlreichen Stellen des Kanons genannt (z. B. Aṅg. III, p. 29, IV, p. 119). Nun ist es ein bedeutungsvoller Gedanke des Buddhismus, daß die Liebe, die keine sinnliche Liebe ist, das Freundschaftsgefühl zu allen Wesen *(maitrī, mettā)*, als eine solche „Befreiung des Herzens" wirkt, die alles hinwegläutert, was die Seele an die niedere Sinnlichkeit fesselt, und dieser Gedanke findet darin seinen Ausdruck, daß *cetovimutti* „Herzensbefreiung" beinahe als stehendes Attribut von *mettā* in den heiligen Texten erscheint. Diese herzbefreiende Liebe bedarf, um wirksam zu sein, im Sinne des Buddhismus keiner äußeren Betätigung, sondern wirkt geistig-übersinnlich gleich einer Zaubermacht durch bloße Ausstrahlung (vgl. auch oben Bd. 1, S. 134) oder, wie ein Regen, der alle Ströme wachsen läßt, Segen über alle Geschöpfe ergießend, (in diesem Sinne das schöne Gleichnis Aṅg. I, p. 423), und immer ist davon die Rede, wie diese von dem Herzen ausstrahlende Liebe alle Himmelsrichtungen durchdringt, und wie das Herz, die Seele sich dabei selbst ins Unendliche ausbreitet, die ganze Welt mit Gedanken der Liebe erfüllend (so Dīgha II, p. 251; Majjh. I, p. 297, 351; II, p. 207; Aṅg. II, p. 129 u. a.).

Dasselbe wird noch von drei anderen Seelenstimmungen gesagt: dem Mitleid *(karuṇā)*, der Mitfreude *(muditā)*, der gleichmütigen Gelassenheit (dem Gleichmute insonderheit gegenüber allem Unreinen und Bösen, *upekṣā*, Pali *upekkhā*); diese heißen darum, ebenso wie *mettā*, die „Unermeßlichen" (auch im Yogasūtra [I, 33] ist von der seelenläuternden Wirkung dieser vier Empfindungen die Rede); sie werden ebenfalls *cetovimutti* genannt und in den Texten der *mettā* äußerlich gleichgestellt. Tatsächlich ist wohl *karuṇā*, das Mitleid, die Empfindung, die im Buddhismus am meisten in den Vordergrund tritt, und es ist nicht ohne Bedeutung, daß *mettā*, die Liebe, mit dem Namen des zukünftigen Buddha verwoben erscheint. Daß trotz der erwähnten äußerlichen Gleichstellung der vier Seelenstimmungen in den Texten doch schon der Buddhismus eine gewisse Empfindung dafür zu haben scheint, daß *mettā*, die Liebe, „die größte unter ihnen" ist, zeigt vielleicht am schönsten jener (zuerst von Pischel beachtete und übersetzte) Abschnitt 27 des Itivuttaka (p. 19f.), wo die Liebe *(mettā)* als etwas über alle äußere Werktätigkeit Hocherhabenes hingestellt wird: Wie der Mondschein den Glanz der Sterne überstrahlt, so heißt es dort, oder wie im Herbst, am Ende der Regenzeit, die Sonne am wolkenlosen Himmel aufgehend alle Finsternis verscheucht und glänzt und glüht und leuchtet, und wie am Ende der Nacht, bei Tagesanbruch, der Morgenstern leuchtet und strahlt, ebenso überstrahlt die „Liebe, die Befreiung des Herzens" alle der niederen Sphäre angehörige äußere Werktätigkeit und „glänzt und glüht und leuchtet". Die *mettā* des Buddhismus gehört also nicht dem Gebiete äußerer Betätigung, sondern dem des übersinnlichen Wirkens, der Meditation, an, und sie wird (Aṅg. V, p. 360) geradezu unter den Meditationsstufen aufgezählt. Schon die bloße Konzentration auf Gedanken der Liebe führt zu hohen Götterhimmeln, zu Brahman (Aṅg. II, p. 129), und in der wirklich erlebten *mettā* ist,

wie schon das Attribut *cetovimutti* besagt, die Befreiung, insofern sie Herzensbefreiung ist, unmittelbar gegeben. Daß das wesentliche Merkmal der Befreiung, die Vernichtung des irdischen Karma (siehe oben S. 114), auch bei dieser Befreiung eintritt, wird in den heiligen Texten ebenfalls ausdrücklich gesagt: in der *mettā cetovimutti*, der herzbefreienden Liebe, wird ein Gebiet betreten, in welches die irdische Tat mit ihren Folgen nicht mitgenommen wird, die Unendlichkeit des Geistigen *(cittaṃ appamāṇaṃ)*, zu der die vier „unermeßlichen Empfindungen" *(appamaññā)* führen, wirkt auf alles der endlichen Sphäre angehörige irdische Karma auslöschend, vernichtend, und befreit von dem Zwange[1] der Rückkehr zum physischen Dasein (Aṅg. V, p. 300). In diesem Sinne ist auch von „unermeßlicher Herzensbefreiung" *(appamāṇā cetovimutti)* die Rede (Majjh. I, p. 291): indem sich der Jünger zu jener erhabenen, alldurchdringenden, hohen Weltenliebe erhebt, betritt er die unermeßliche Sphäre, Nirvana.

---

[1] Die irdische Verkörperung eines Buddha bezw. Bodhisattva geschieht nicht unter dem Zwange einer individuellen karmischen Notwendigkeit, sondern ist eine Tat der freien Liebe.

Register.

Abendländisches Denken 118ff.
Abfall der Substrate 117ff.
Abgeklärtheit 48.
Abgeschiedenheit von Begierden 45.
Abgrund der menschlichen Erkenntnisse (im Sinne Kants) 10
Ābhassarā (Ābhasvarāḥ) 53
abhijñā (abhiññā) 77 ff.
Abschnitt vom Pfade 20ff., 26ff., 34.
Abstraktes Denken 98.
Abwärts führender Gang 32, 85f.
ἀγάπη 132.
ākāsa 51.
ākāsānañcāyatana 48f., 71.
ākiñcaññāyatana 49, 51, 122.
Aktuelle Vorstellungen 106.
Allwissenheit 15, 35.
amatā dhātu 54, 124, 128.
Amitābha 58.
amṛta (amata) 13, 54, 124.
Anāgāmin 130.
Andacht 13, 46ff.
Ängstlichkeit 44.
Anhaltspunkte der Konzentration 44.
Anstrengung 76, 130.
anupādisesa-nibbāna 121.
anupādisesa-nibbāna-dhātu 54, 124ff.
anupubbavihārasamāpatti 49.
Anuruddha 47.
aparigraha (apariggaha) 34f.
apāya 85f.
Apfelbiß 109.
Ārāḍa Kālāpa 122.
Arhat 8, 117, 130.
Arhatschaft 117, 130.
arūpadhātu 54f., 71, 124.
āsana 17, 41.
Askese 13, 36f., 42.
Astronomie 52.
Asura 65f.
asuraloka 85.
Aśvattha 13.
Atem 42.
Atembeherrschung 41f.
Atemhemmung 42.
Äther 51.
Ätherische Leichtigkeit 75.
Ātman *(attā)* 71, 127.
Atmung 17.
Aufgehen in Brahman 126.
Aufhebung des Weltleidens 110.
Auge des Fleisches 74.
Ausschaltung der Sehwirkung 75.
Avalokiteśvara 58.
avidyā (avijjā) 95,105f.

Band zwischen den verschiedenen Verkörperungen 119.
Baumeister, der *saṃskāra* als 42.
Befreiung 19, 42, 111ff., 133ff.
Befreiung des Geistes (im Yoga) 16.
Befreiung des Herzens (in der Liebe) 133ff.
Begegnung mit den Göttern 59.
Begegnung mit Māra (in der Meditation) 68.
Begierde, sinnliche 66f., 92, 96, 108, 109,112.
Begriffe, abstrakte 127.
Begrifflich-abstraktes Denken 98.
Benommenheit, starre 47.
Bequemlichkeit, theoretische 127.
Bergespfade, rauhe, der Meditation 127.
Berührung 95.
Besänftigung der Feindschaft aller Wesen 29.
Beschauung 45.
Besonnene Bewußtheit 37f., 42, 45, 65.
Bewachung der Sinnestore 43.
Bewußtsein 10, 95.
Bewußtsein der Elemente 50.
Bewußtsein, höheres 13, 15.
Bewußtseinsproblem 50.
Bewußtseinszustände, höhere 10, 13, 43ff., 48ff.
Beziehungen zu Verwandten und Bekannten 23.
bhaddakappa 131.

Digitized by Google

bhava 96, 100ff., 108, 119, 129.
bhavataṇhā 114, 123.
Bildekräfte, unterbewußte 16, 38, 42, 48, 76, 81, 95, 104, 107, 113, 129.
Bildhaftes Denken 98.
Bildliche Darstellungen 108, 112.
Bodhi 130.
Bodhibaum 41, 45, 54, 62, 79, 94, 132.
Bodhisattva 41, 45, 62, 79, 131.
brahmacarya (brahmacariya) 30ff., 60.
Brahmajālasutta 21.
Brahman (das unpersönliche) 13, 32, 126, 127.
Brahman (der Gott) 134.
Brāhmaṇa-Texte 13.
Brahmanenstand 13.
Brahmanentum 32.
Brahmanische Philosophie und Mystik 127.
Brahmanische Religion 29, 32.
Brahmanwandel 13, 30.
Brahmanwelt 32, 60.
Buddha 35, 41, 45, 55f., 62, 63, 79, 112, 131.
Buddha des unermeßlichen Lichtes 58.
Buddha früherer Weltenalter 131.
Buddhaerleuchtung 56, 62.
Buddhalegende 91.
Buddhi 104.

Cātummahārājikā devā 53, 55.
cetovimutti 133ff.
Chāndogya-Upaniṣad 13, 42.
Christentum 65.
Christliche Liebe 132.
cittaṃ 69, 73ff.

Dämonen 60, 65f.
Dämonenburg 65.
Dämonenwelt 85f.
Dasein, physisches 96, 100f.
Daseinsstufen, übersinnliche 83ff.
Daseinsüberdruß 123.
dhāraṇā 17, 46.
dharma (dhamma) 119.
dhātu 52ff.
Diesseitige Welt 115f.
Dīghanikāya 20f.
Dreiunddreißig Götter 53.
Dreiwelt, buddhistische 54.
Dualismus 15.
Durchdringen fremder Gedanken 77.
Durchstrahlung der Meditation mit Liebe 28, 134.

Einflüsterungen des Māra 64.
Eitelkeit 44.
Element (geistiges) 69, 73ff., 88.
Elementarwesen 53.
Elemente 50f.
Elemente der höheren Geistesmacht 75f.
Elemente, feine 102.
Elevation 75.
Empfängnis 101.
Empfindung, Abwesenheit von 116f.
Empfindung ätherischer Leichtigkeit 75.
Energie 47f., 75.
Engel 59, 84.
Engel, feindliche 66.
Entwickelung, frühere, des Buddha 56.
Entwickelung, innere, des Meditierenden 61.
Entwickelung zum Buddha 131.
Erdbewußtsein 53.
Erdenelement 109.
Erdenleben, wiederholte 87.
Erdenschwere 75.
Ergreifen des Brennstoffs 96, 107.
Erinnerung an das frühere Leben 78, 80ff., 82f.
Erinnerung, unterbewußte 16.
Erkennen, schauendes 24, 69.
Erkenntnis 79ff.
Erkenntnis, höhere, des Yoga 16.
Erkenntnis vom Leiden 87ff.
Erkenntnispfad 24.
Erlösung 110, siehe auch Befreiung.
Errungenschaften des Pfades 69, 88.
Erscheinungen, übersinnliche 47, 50, 73.
Ewiges 16, 91, 123.
Ewigkeit und Nichtewigkeit 11.

Fähigkeiten, schlummernde, der Seele 17.
Farbenerscheinungen 50, 55, 59.
Fegefeuer 86.
Feigenbaum, heiliger 13, 79, 100.
Feine Elemente 102.
Feiner Leib 101.
Fesseln, fünf 44.
Feuerpredigt 128.
Formbezirk 53.
Formel des Werdens und des Entwerdens 97, 110.
Formel, zwölfgliedrige, der ursächlichen Entstehung siehe Pratītyasamutpāda.
Fortleben nach dem Tode 11.
Franziskus von Assisi 29.
Freigebigkeit 30.
Freundlichkeit 28, 33.
Freundschaftsgefühl 132ff.
Früheres Leben 80f.
Führung, göttliche 62.

Gandharva 63, 101.
Gang, guter und schlimmer 84.
Gaṅgā 76.

Digitized by Google

Gebet 57 f.
Gebirgskuh 39 f., 47.
Gebirgssee 88, 125.
Geburt 96.
Gedanken, Worte und Werke 28, 84, 85.
Gedankenelement 16, 73.
Gegenüberstehen dem Nichts 51, 122.
Geheimnis des Buddhismus 120.
Geheimnis des Weltentstehens und Weltenvergehens 110.
Gehobenheit, innere 23.
Geistesentwickelung, indische 12.
Geistesmacht, höhere 16, 17, 72 ff.
Geistig-ätherischer Körper 70, 71, 75, 81.
Geistige Wesenheiten 55.
Geistige Zusammenhänge 119.
Geistiges Leben 16.
Gelassenheit 134.
Gemütsaffekte, störende 44.
Geringschätzung 44.
Geschlechtlichkeit 109.
Gesegnete Zeitalter 131.
Gesetzmäßigkeiten 119.
Gespenstische Wesen 86.
Gesundheit 116.
Glaube 22 ff.
Glaube und Erkenntnis 8 f., 89.
Gleichgewicht, seelisches 47 f.
Gleichmut 28, 37, 134.
Gleichnisse 9 Anm., 13, 24, 39, 44, 45 f., 48, 61, 65 f., 70, 73, 77, 83, 84, 88, 116, 125, 133, 134.
Glückseligkeit, irdische 90
Götter, Gottheiten 13 f., 52 ff., 56 ff.
Götter des reinen Aufenthalts 53.
Götterburg 63.
Götterhierarchien 53.
Göttersphären 87.
Götterverehrung 57.
Götterwelten 59 f., 84.
Gottheit 126 f.
Göttliches Leben 13.
Großkönige, die vier 53.

Hängen am Irdischen 105.
Haß 44, 105.
Haṭhayoga 41.
Hauptgebote, buddhistische 28 ff.
Hauptstücke, vier, des Pfades 20 f.
Hauserbauer 104, 114.
Heil der Welt 33.
Heilige, der 32.
Heiliger Wandel 13, 23.
Heiliges Leben 13, 30.
Heimatlosigkeit 23, 115, 122.
Heiterkeit 90.
Hellhören 77.
Hellsehen, Hellsichtigkeit 17, 55, 78, 84.
Herabdämpfung des normalen Bewußtseins 48.
Herabsinken zu tieferen Wesensstufen 85 f.
Herrschaft des Geistes über die Leiblichkeit 13.
Herzbefreiende Liebe 133.
Herzensbefreiung 62, 133 ff.
Höhen, geistige, der Meditation 40.
Höhere Kräfte 172.
Höheres Wissen des Buddha 79.
Höllenreiche 85 f.

Ich 71 f., 81, 104.
Ich *(ahaṃkāra)* 103 f.
Ich, wahres 91, 104.
Ich-Einheit 81.
Ich-Lehre, buddhistische 71 f., 81.
Ichwahn 105.
iddhi, *iddhipāṭihāriya* 72 ff.
iddhipāda 75 f.
Imaginationen 55, 70.
Indische Verhältnisse 41.
Indra 53.
Indras Paradies 61.
indriya 103.
Inkarnationen 16, 80 ff.
Irrtum 16, 95, 105, 108, 110.
Isolation 17.
Īśvara 35.

jarāmaraṇa 96, 108.
jāti 96, 108.
Jenseits 60.
jhāna 17, 45 ff.
Jünger des Pfades 31, 34.

kaivalyam 17, 19.
Kalpa 83.
kāmadhātu 53 f., 66 f., 124.
kammaṭṭhāna 47, 50.
Kanakamuni 131.
Kant 10.
Karma 16, 36, 56, 105, 113.
karmāśaya 105.
karuṇā 28, 134.
kasiṇa 50.
Kassapa (Kāśyapa) I (der Buddha) 131.
Kassapa (Kāśyapa) II (der Jünger) 73.
Kassapa III (der Asket) 37.
Kasteiung 13 f.
Keim zur Wiedergeburt 38, 105, 107.
Keuschheit 13, 14, 30 ff.
kleśa 15, 105.
Konagamana 131.
Kontemplation 46 ff.
Konzentration, geistige 10, 12, 17, 27, 31, 38, 42 f., 44, 87.
Konzentration auf Gedanken der Liebe 134.
Konzentrationsübungen siehe *kammaṭṭhāna*.
Körper 70, 71.
Körperhaltung 17.
Kovidarabaum 61.
Kosmogonie 109, des Manu 103.
Krakucchanda (Kakusandha) 131.

Digitized by Google

Kristallklarer See des Nirvana 125.

Laien 31.
Lalitavistara 13, 45, 94.
Läuterungsprozeß der Seele 16.
Lebenserinnerung 78, 80ff., 82, 107.
Lebensrad 108, 112.
Lebensschonung 29.
Lehrbücher, medizinische 15.
Leiden 23, 87ff., 123.
Leidenschaft 16, 87.
Leidenschaftliche Liebe 105.
Leidenschaftslosigkeit 24.
Leidenswahrheit 7ff., 23, 87ff.
Letzte Gründe des Daseins 126.
Licht, das verborgene 12.
Lichtbewußtsein 44.
Lichtglanz, übersinnlicher 55.
Liebe 28, 37, 60, 132ff.
Logische Formulierung 98.
Loslösung 50.
Lösung der Knoten des Herzens 133.
Lotosblumen 45.
Lust und Schmerz 16, 91.

Mahābhārata 14, 99.
Mahāparinibbānasutta 20, 43, 48, 50, 53, 57, 68.
Mahāyāna 131.
Maitreya 41, 132.
maitrī (mettā) 28, 37, 60, 132ff.
maitrī, karuṇā, muditā, upekṣā 28, 133f.
Makrokosmisches und Mikrokosmisches 108.
manomaya-kāya 70, 71, 79, 103, 109.
Manu 32, 103.
Māra 38, 44, 63ff.
Materie 99, 102, 110, 119.
Materialistisches Denken 52, 118ff., 129ff.
māyā 105.
Meditation 9, 12, 14, 17, 18f., 27, 28, 31, 36, 39ff., 45ff., 57ff., 94, 98, 105, 120, 122, 127, 129, 134.
Meditationsstufen 45ff.
Meditative Geistesrichtung 10.
Meditatives Bewußtsein 52.
Meditatives Erleben 127.
Meditatives Ringen 56, 122.
Mensch, seine Bedeutung im Buddhismus 62f.
Menschliche Geburt 63, 86.
Menschwerdung der Götter 63.
Metaphysische Fragen 11.
mettā 28, 37, 60, 132ff.
Mitfreude 28, 134f.
Mitgefühl mit allen Wesen, Mitleid 28f., 134.
Mond 74, 78, 129.
Moral 25ff.
Moral, alltägliche 31.
Mörder, die beiden, zur Rechten und zur Linken 48.
Morgenröte der Erkenntnis 24.
Morgenstern 134.
muditā 134.
mūlaprakṛti 105.
Mystik, praktische 14.
Mystisch-bildhafte Form des Denkens 98.
Mystische Richtung des Buddhismus 9 Anm.

Nāgasena 71.
Name und Form (*nāmarūpa*) 95, 103f., 108.
Namuci 67.
Negative Ausdrucksweise 128.
Neugierde 40, 74.
nevasaññānāsaññāyatana 49.
nibbāna siehe Nirvana.
nibbānadhātu 54, 124.
Nicht-Ich-Lehre 82.
Nichts 58, 115ff., 122.
Nichts, Erhebung zur Sphäre des 49, 51, 58, 122.
Nichtsein nach dem Tode 123.
Nichtverletzung der Lebewesen 28.
Nichtwissen siehe *avidyā*.
nidāna 95f.
Niedere Natur 32.
nimittaṃ 47.
Nimmānarati 53, 55.
nirbīja-samādhi 16, 17, 48.
nirodha 16, 48, 49, 51, 96f., 114, 122.
nirodhadhātu 54, 124.
Nirvana 51, 54, 62, 77, 115ff., 127.
Nirvana-Element, Nirvana-Sphäre 54, 124.
niyama 17, 41.

oḷāriko attā 71.
oṃ maṇi padme huṃ 58.
Opferwesen 29.

paññā 9, 79ff.
paññāvimutti 133.
Paradiesesmythe 109.
Parallelismus zur Yogalehre 22, 27.
Paranimmitavasavatti 53, 55.
Parinirvana (*parinibbāna*) 54, 117ff.
paryaṅka (pallaṅka) 41.
Patañjali 14, 22, 32, 46.
Pathologische Zustände 48.
Paṭiccasamuppāda siehe Pratītyasamutpāda.
Pessimismus 9, 23, 90f.
petaloka 85.
Pfad, achtgliedriger, des Buddhismus 7ff., 17, 18f., 48, 76, 92f., 114.

Digitized by Google

Pfad, achtgliedriger, des Yoga 16f., 40, 48, 114.
Pfad der Erkenntnis 89.
Phänomene 72ff.
phassa 95, 108.
Philosophie 10f., 14, 98f., (indische) 127.
Philosophische Theorie 120.
Pilgerfahrt 85.
Prajāpati 29.
Praktische Tendenz des Buddhismus 92, 128.
prāṇāyāma 17, 41f.
Pratītyasamutpāda 94ff., 116.
pratyāhāra 17, 41, 43.
Predigt von Benares 7, 9, 123.
Psychologische Seite des Pratītyasamutpāda 108.
puruṣa 16, 103f.

Qualorte 84, 85f.
Quietismus 130.

Rätsel der physischen Existenz 119.
ṛddhi siehe *iddhi*.
Realität 119ff.
Rechtes Verhalten 25ff., 79.
Reich des Seins 129.
Reinheit 31.
Reinkarnation siehe Wiederverkörperung.
Relative Natur des Ich 71.
Residuum des Karma 105.
Rhythmik der Texte 36, 73, 94.
Rhythmus des Weltgeschehens 83.
Ringen, geistiges 36.
Ṛṣi 2.
Rückläufiger Pratītyasamutpāda 96, 110, 113.
Ruhe, innere 23.
rūpa 81.
rūpadhātu 53f., 71, 124.

saḍāyatana(saḷāyatana) 95, 103, 108.
Sakṛdāgāmin 130.
samādhi 16, 17, 46f.
Sāmaññaphalasutta 20.
samāpatti 49.
Sāṃkhya 14, 15, 73, 99.
Sāṃkhya-Yoga 99.
sammādiṭṭhi 8, 18, 23.
sammāsamādhi 9, 46.
sammāsati 18, 20.
Saṃsāra 83ff., 87, 112, 124.
Saṃskāra (*saṅkhāra*) 16, 17, 42, 48, 51, 54, 76, 81, 82, 95, 104f., 108, 113, 114.
Samyaksambuddha 131.
saññā 81.
saññavedayitanirodha 49.
satisampajañña 37.
satya (*sacca*) 32.
Satz vom Leiden 7ff., 15, 36, 87ff.
sa-upādisesa-nibbāna 121f.
Scharen des Māra 64.
Schattenreich 85, 86.
Schatz, verborgener 10.
Schauungen, übersinnliche 74.
Schicksal, Schicksalsmacht 16, 114.
Schlingen Māra's 38.
Schopenhauer 90.
Schulung, methodische 49.
Seelen Abgeschiedener 86.
Seelenfähigkeiten, höhere 77.
Seelenfeinde 48.
Seelentrübnisse 16.
Seelenwesen 101f.
Sehertum, vorzeitliches 12.
Sehnsucht nach dem Ewigen 123.
Sein 96, 100ff.
Selbst (wahres) 16.

Selbste (verschiedene) 71.
Selbstversunkenheit 48.
Seligkeit 44.
Seligkeit der himmlischen Welt 85.
senāsana 41.
Sichtbare Welt 115f.
Śikhin 131.
sīla 25ff.
sīla, *samādhi*, *paññā*, *vimutti* 20f.
Sinnesorgane 103.
Sinneswelt 53.
Sinnliche Begierde 66, 92, 96, 108, 109, 112, 123.
Sinnlichkeit 16, 32.
Sittliche Zucht 25ff.
Sitz 41.
Skandha 72, 81f., 115, 117.
Sonne 74, 75, 128, 134.
Sonne und Mond 75, 128.
Spaltung der menschlichen Wesenheit 69f., 81.
sparśa 95.
Spekulieren 11, 79, 94, 127.
Sphäre der Elemente 51.
Sphäre der ewigen Befreiung 124, 128.
Sphäre der höchsten Transzendenz 54.
Sphäre der Unendlichkeit des Bewußtseins 49.
Sphäre der Unendlichkeit des Raumäthers 48f.
Sphäre des Formlosen 54.
Sphäre des Nichts 49, 122, 128.
Sphäre jenseits von Bewußt und Nichtbewußt 49.
Sphärenharmonie 77.
Spintisieren 11, 127.
Srotāpanna 130.
Stätten frommer Pilgerfahrt 85.

Stehen vor dem Nichts 122.
Stimmung des Buddhismus 90.
Stofflichkeit, niedere 16.
Strahlen der Liebe 29.
Stufen der Loslösung 50.
Stufen des Bewußtseins 48ff.
Subhadda 7.
Substrate 120ff.
Suddhāvāsakāyikā 53.
Sündenfall 109f.
svarga 59.
Symbolik des Buddhismus 108, 112.

taṇhā (tṛṣṇā) 66, 92, 96, 108, 109, 112.
tapas 13, 36f.
tarka 10, 79, 94.
Tathāgata 76, 85, 125.
Technische Ausdrücke 14.
Terminologie 14, 99, 126.
Tibet 58, 108.
Tiere 29, 85f.
Tod, physischer 54, 59f., 67, 91.
Todentrückte Sphäre 124.
Todeskeim des Irdischen 91.
Todespforte 85.
Tonelement, höheres 77.
Trägheit 44.
Transzendente Probleme 120.
Tusita-Götter 53, 55.
Tusita-Himmel 132.

Übel 66.
Überirdische Macht 72ff.
Überphysisches Substrat der Sinnesorgane 103.
Übersinnliche, das die Welt durchflutende 13.
Übersinnliche Erkenntnisse und Fähigkeiten 10.
Übersinnliche Objekte 46, 47.
Übersinnliche Welt 12, 73.
Übersinnliche Wesen 32, 52ff., 57, 73, 75.
Übersinnliche Zusammenhänge 119.
Übersinnliches Bewußtsein 15.
Übersinnliches Heil 13.
Übersinnliches Schauen 12.
Übersinnliches Wirken 134.
Überwindung der Erdenschwere 75.
Unbekümmertheit um irdischen Besitz 34.
Unendlichkeit des Geistigen 135.
Unermeßlichen, die vier 28.
Unermeßliche Sphäre 135.
Ungeborenes, Ungewordenes 129.
Unsterbliche Sphäre 54, 117, 124.
Unsterbliches Heil 13, 54, 124.
Unterbewußtsein 16, 38, 42, 76, 81, 82, 95, 104, 107, 114.
upādisesa-nibbānadhātu 54.
Upaniṣad-Texte 13, 29, 42, 133.
Urgeist 13.
Urgrund alles Seins 126, 127.
Urmaterie 105.
Ursachenbegriff, buddhistischer 96
Ursachenverkettung 94ff.

Veda 12, 13.
vedanā 81, 96, 108.
Verdammnis 86f.
Verehrung 35, 59, 84, 85.
Vererbung, physische 69.
Vergänglichkeit 91, 123.
Verkörperung in Tierleibern 85f.
Verkörperung, physische 85.
Verlängerung des Lebens 76.
Vernichtung, absolute 117.
Vernichtung der Saṃskāra's 17, 114.
Versenkung, Stufen der 45ff.
Verstandesmäßiges Denken 10, 11.
Verstrickung in das Irdische 92, 109.
vibhavataṇhā 123.
vibhūti 16.
vimutti 111ff., 133f.
viññāna (vijñāna) 69, 95, 104, 107, 108.
viññānañcāyatana 49.
Vipaśyin (Vipassī) 131.
Viśvabhū 131.
Vorstellung des Unendlichen 41.
vṛtti 16, 106.

Waches Bewußtsein, wachsame Besinnung 37f., 89.
Wahn der irdischen Leidenschaft 87.
Wahn des Ich 104.
Wahnideen 16.
Wahrhaftigkeit 32.
Wahrheit vom Leiden 23, 87ff.
Wahrheiten, die vier vornehmen 7ff., 92.
Wasser des Lebens 13.
Weg der Mitte 7.
Weißes Gewand 45.
Welt der Form 53.
Welt des Sichtbaren 17.
Weltanschauung, richtige und falsche 84.
Weltauflösung 83, 109.
Weltekel 123.
Weltenalter 83, 109.
Weltenhüter 53.
Weltenordnung, heilige 12.
Weltenpläne 52.
Weltenwärme 13.
Welterneuerung 83, 109.
Weltschmerz 23.
Weltschöpferisches Sinnen des Urgeistes 13.

Digitized by Google

Weltsystem, buddhistisches 52.
Werdegang eines Buddha 131.
Werden und Entwerden 97.
Werdevorgänge 102, 106.
Werktätigkeit, äußere 134.
Wesenheiten, übersinnliche 52ff., 57.
Wesensgrundteile 81f.
Wesenshüllen 71.
Wiederverkörperung 81, 118, 119.
Wille 75, 76.
Wirklichkeit, höchste 129.
Wissen, siehe *paññā*.
Wissensbefreiung 62, 133.
Yakṣa 63.
yama 17, 27, 41.
Yāma-Götter 53, 55.
Yoga 9ff., 12ff., 32, 40, 42, 46f., 49, 70, 99, 105, 114.
yogācārya 9 Anm.
Yogaerlebnisse 74.
Yogaphilosophie 11, 73.
Yogasūtra 14, 15ff., 22, 27, 31, 34, 43, 46f., 49, 72, 75, 77, 82, 90, 92, 99, 105, 106f., 114, 134.
Yogasystem 11, 15ff., 41.
Yogavollkommenheiten 72.
Yogin 31.

Zauberkraft siehe *iddhi*.
Zaubermacht, Liebe als 29, 133.
Zauberwort 12.
Zeichen, übersinnliches 47.
Zeitbewußtsein (der Götter und Menschen) 55.
Zeitlichkeit 54f.
Zerstreutheit 45.
Zufriedenheit 37.
Zukunftsbuddha 132.
Zutischesitzen mit den Göttern 12f.
Zweifel 44, 47.
Zwiesprache mit den Göttern 56, 59.
Zwölfgliedrige Formel der ursächlichen Entstehung 94ff.

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
Los Angeles
This book is DUE on the last date stamped below.

NON-RENEWABLE

JAN 2 3 1992

ILL/CNO

REC'D LD-URL

FEB 21 1992

315

Digitized by Google

University of California, Los Angeles
L 006 338 207 1

BL
1451
B38b
v.2

Digitized by Google

Digitized by Google